



الجدور الثقافية

للإسلاموية الأميركية

تيموثي مار

ترجمة:
تحسين الخطيب

الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية

يبحث الكتاب الكيفية التي وظّف بها الأميركيون، منذ عهد بعيد، مفاهيم استشراقية عن الإسلام. فبالتنقيب، عميقاً، في إرث زاهر، متعدد المعارف، يمتد من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، يستقصي المؤلف كيف وفّر تاريخ المسلمين أفقاً عالمياً مثيراً للجدل، تلاحم الأميركيون معه، ليعينوا وجهة مشروعهم القومي، والمبادئ الأخلاقية لمؤسساتهم الاجتماعية، وحدود مخيالاتهم الرومانتيكية، على حدّ سواء. لقد عدّ الأميركيون الأوائل العالم الإسلامي، بادئ الأمر، معادياً للمسيحية، لكنهم أعادوا النظر في هذه المفاهيم، ليصوغوا بدائل عالمية أكثر نسبية.



أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE & HERITAGE



المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

نبذة عن المؤلف:

أستاذ مساعد في مساق الدراسات
الأميركية بجامعة نورث كارولينا في
تشارل هيل. حيث يشرف على حلقات
بحث حول الذاكرة الثقافية.
والعبودية، والتبغ، والولادة والموت.
والموآلفة والزواج. أبدى اهتماماً
مبدئياً بموضوعة هذا الكتاب إبان
تدريسه (رواية) هيئرمَن ملقل.
موبي-دك. في باكستان أواخر سنة
1980. كما شارك في تحرير "الطيف
البعيد المنال: مقالات حول
موبي-دك".

نبذة عن المترجم:

شاعر ومترجم أردني. ولد بمدينة الزرقاء الأردنية في 1968/8/6 لعائلة فلسطينية مهجرة. صدر له، ضمن مشروع كلمة للترجمة: "العالم لا ينتهي وقصائد نثر أخرى" لتشارلز سيميك (2010).

تيموثي مار

الجدور الثقافية للإسلاموية الأميركية

ترجمه وهياً حواشيه:
تحسين الخطيب

راجعته: د. أحمد خريس

الطبعة الأولى 1432هـ يناير 2011م
حقوق الطبع محفوظة
© هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)

الجلدور الثقافية للإسلاموية الأميركية
تيموثي مار

E164 .M3712 2011

Marr, Timothy, 1960-

الجلدور الثقافية للإسلاموية الأميركية / تأليف تيموثي مار : ترجمة تحسين الخطيب : مراجعة أحمد خريس. - أبو ظبي : هيئة
أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.
ص412 : 17×24سم.

ترجمة كتاب : The cultural roots of American Islamicism
تدمك : 4-784-01-9948-978

1- الولايات المتحدة الأميركية-الحضارة.
2-الإسلام و السياسة-الولايات المتحدة الأميركية.
أ-خطيب، تحسين. ب-خريس، أحمد.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن الأصل الإنجليزي:

Timothy Marr

The Cultural Roots of American Islamicism

Copyright © 2006 by Timothy Marr


كلمة
www.kalima.ae
KALIMA

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 971 2 6314 468. فاكس: 971 2 6314 462.


www.adach.ae

أبوظبي للثقافة والتراث
ABU DHABI CULTURE / HERITAGE

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 971 2 6215 300. فاكس: 971 2 6336 059.

إن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث «كلمة» غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وتعتبر وجهات النظر الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة
عن الهيئة.

حقوق الترجمة العربية محفوظة لـ «كلمة».

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو
أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيه حفظ المعلومات واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

الجدور الثقافية
للإسلاموية الأميركية

المحتويات

تنويهات	9
مقدمة المؤلف للطبعة العربية	13
تَحْيُلُ إسماعيل: التعريف بالإسلامية الأميركية	17
1- الإسلامية ومقاومة الاستبداد في التعبير الثقافي القومي المبكر	43
2- «تخفيف الفُرات»: المسلمون، والألفية، والمشروع التبشيري الأميركي المبكر	127
3- إسلاموية حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية	193
4- «تركيا بين ظهرانينا»: المورمونية كـ «إسلام» أميركي	261
5- إسماعيل الأميركي: إسلاموية هيرمن ملّغل الأدبية	307
6- الأتركة: الأبهة الجنوسية لإسلاموية منتصف القرن التاسع عشر	367
خاتمة	411

إلى بولا

تنويهات

إن خبرتي في التدريس لثلاث سنين بالمدرسة الأميركية في لاهور، أواخر سنة 1980، قد فتحت عيني على الثقافات الإسلامية وعلى دماء المسلمين على حد سواء. هناك - حيث درستُ مُوبي-دك لمجموعة تلاميذ باكستانيين موهوبين- وُلدت أفكار هذا الكتاب. لقد ساعدني الوقت الطويل الذي قضيته في شمال آسيا على إدراك التشوهات الثقافية بالطرائق التي أولت بها المؤسساتُ الأميركية الإسلامَ وصورته عليها. لقد ازدادت دلالة هذه الأنماط، على نحو مُثيرٍ، إبان النضالات العالمية ضد الإرهاب عقب الحادي عشر من سبتمبر. آملُ أن يُسهم هذا الكتاب في تحليل أعمق للمآزق [الحالية] بين الأميركيين ومسلمي العالم، وأن يساعد- على نحو متواضع- في إيجاد وسائل جديدة للإدراك البيثقافي intercultural. لقد رافقتني، طوال اشتغالي بتأليف هذا الكتاب، رؤيةُ بهاء الله⁽¹⁾ أن الأرض موطن عمومي واحدٌ يضم عائلة إنسانية واحدة تتقاسم ثقافة عالمية متنوعة.

لم يكن هذا الكتاب ليخرج لولا كل الدعم المؤسسي الذي تلقفته طوال [تلك] السنين، فلهم خالص عرفاني بالجميل. لقد وفرت لي الإقامة في حَرَمِ أكاديمية ملتن، حتى بلغت الثامنة عشرة، حاضنةً دينامية لنضجي الثقافي والاجتماعي. كما أفردت لي جامعة ويليامز فُسحةً من حرية العمل فازدادت خبرتي وثقافتني. وساعدتني جامعة ستانفورد على اكتساب مهارات إدراك أن حجرة التدريس مكان للاستكشاف الاجتماعي. ووفرت مدرسة وست أوفر لعائلتي بيئةً حميمة كي أدرس وأربي أطفالي طيلة بحثي العلمي لنيل درجة الدكتوراه. كان منهاج الدراسات الأميركية بجامعة ييل مكاناً رائعاً لأنهمك في البحث والاستكشاف اللذين أطلقا هذه الدراسة. كما حفزَ أفكارِي زملاء وأساتذة كثر طوال سني دراستي في جامعة نيو هيفن. وأخصُ بالشكر كلا من جُون بَتْلَر، ديفد بَرَايُون ديفز، وريتشارد برودهد لتحمسهم لأفكاري وألان تَرَاثْتِنْبِيرْغ لدعمه المتواصل خلال كل مرحلة. كما أفدت كثيراً من نقاشاتي، واشترائي في العمل، مع أصدقاء في جمعية ملفل بالجمعية الأثرية الأميركية- في جامعة ويسترن كِنْتِيكْت- وفي جامعة نُورث كارولاينا أيضاً. وأخصُ بالعرفان زملائي

(1) بهاء الله (الميرزا حسين علي نوري): مؤسس البهائية. (المترجم).

منهج الدراسات الأميركية في تشابُلِ هِل لتشجيعهم ودعمهم لي في كل ما يتعلق بمراحل تطوري تلميذاً ومدرساً.

لم يكن بحثي [هذا] ممكناً لولا الدعم البحثي والمنح الدراسية التي قدمتها بسخاء: المنحة القومية للدراسات الثقافية (أقر بالفضل، في ذلك، لَغَايلز غَن)؛ جامعة ييل؛ برنامج بيو Pew في الدراسات الدينية والتاريخ الأميركي (يُعرف، في الوقت الحاضر، بمركز جامعة ييل للدراسات الدينية والحياة الأميركية)؛ الجمعية الأثرية الأميركية (لأجل منحة بُول مِلن لأطروحات ما بعد درجة الدكتوراة، ومنحة كيت ب. وَهُول بَاتِرْسِن)؛ وايلد إيكِرز رِتِيرِت Wildacres Retreat؛ كلية الفنون والعلوم، معهد الفنون والدراسات الثقافية، ومجلس البحوث الجامعية بجامعة نُورث كارولينا في تشابُلِ هِل. كما أدين بالفضل لأولئك الأفراد وتلك المؤسسات التي مولت بسخاء هذه الفُرص التي لا يمكن تعويضها.

ولم يكن بحثي [هذا] ممكناً لولا الجهد المكرس الذي بذلته هيئات تلك الجامعات والمؤسسات وأمناء مكباتها، كما أشكر الذين تفضلوا بقراءة نسخ مُعدّلة من عملي هذا وتعليقاتهم عليها.

لقد كان أفراد عائلتي كُلاً لا يتجزأ من صيرورة هذا الكتاب واكتماله. لقد منحني والداي هِبَةَ الشعور بالألفة والمعرفة أثناء وجودي في الجامعة؛ والثقة لأبحث، بحرية، عن الحقيقة. ثم وسع أطفالي (ديلان، كيري، لوسي، وغينيا) أبعادَ حياتي بإبقاء قدمي على الأرض رغم أنهم قد منحوني آفاقاً جديدةً للتأمل وأحاسيسَ نفيسة للشعور. كما رافقتني بولا في كل خطوة حتى وهي تشقُ طريقها الخاص في مجال التعليم والخدمة العامة. إن حبها ودعمها يغمراني بالسعادة، فلولاها لم تكن لتوجد هذه الكلمات.

الجدور الثقافية للإسلاموية الأميركية

مقدمة المؤلف للطبعة العربية

لم يكن ليحظى هذا الكتاب بترجمة إلى اللغة العربية لولا التعهد السخي من طرف هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، والجهد الذي كرسه الشاعر الأردني تحسين الخطيب. وإنني في غاية الامتنان إلى مشروع كلمة للترجمة، للدعم الذي أولاه لهذه الطبعة العربية من كتاب يجعل تراث الاشتباكات البلاغية والتاريخية للأميركيين الأوائل مع الإسلام في متناول جمهور قُراء أوسع. وتتجسد إحدى العقبات الرئيسة، التي تحول دون إدراك بَيِّنَقافي intercultural أعمق، في العدد المحدود من الأعمال الأكاديمية التي ظهرت في لغات غير تلك التي كُتبت بها. وبذلك تصبح الترجمة، في حد ذاتها، واحدة من عمليات التبادل المهمة التي تخلق نقاط تقاطع قادرة على توسيع نطاق الحوار بطرائق تَتَهَك [مَدَيَات] قلة التبصُر المتوارثة؛ حين تكون المعرفة ذات زاوية أحادية، ومقتصرة على جماهير معزولة أيضاً. ولقد حَدَت حقيقة أن الغالبية العظمى من الأميركيين جاهلة بالعربية من احتمالية الإدراك العابر للحدود القومية. وكانت المعرفة الأميركية المبكرة بالعربية متركزة، في غالبيتها، على إيجاد سُبُل ذرائعية لعمليات التبشير أكثر من تركيزها على إدراك روح الأعراف الدينية الإسلامية وفهمها. ولقد تُمَثَلت إحدى النتائج الإيجابية للصراعات الحالية، التي تَمَحَّضت إثر الحادي عشر من سبتمبر، في اهتمام التلاميذ الأميركيين المتعاطفين بالالتحاق بمساقات حول الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية، وفي اختيارهم العربية لغة للدراسة والبحث.

تتحدى موضوعة هذا الكتاب القراء المسلمين في تطوير طرائق جديدة تساعد الأميركيين على استبدال أعراف الإسلاموية بإدراكات أكثر تنوراً للإسلام بوصفة ممارسة دينية. وثمة ضرورة بالغة أن يقوم المسلمون بتثقيف الأميركيين غير المسلمين حول شكل معتقداتهم ووجهات نظرهم العالمية وخصائصها. إن مثل ذلك التثقيف البَيِّنَقافي وسيلة ضرورية لتبديد المخاوف الأميركية المشوهة أن الإسلام يجسد دوام العنف باسم الجهاد، ودوام اضطهاد حقوق المرأة وقمع الأقليات. كما يُوجد هذا العمل من التاريخ الثقافي فرصاً، بالنسبة إلى القراء، كي يأخذوا بعين الاعتبار كيف أن التكوينات والقوالب التي أقرت في أميركا، إبان حقبتها المبكرة، قد تواصلت وتطورت على مر سني القرن العشرين، وفي القرن الحادي

والعشرين مؤخراً (إذ استخدمنا كرونولوجيا مسيحية تقليدية). ومن المرجح أن تمكن دراستها من تحفيز بعض القراء على رؤية قيمة تنكّب دراساتٍ تكميلية ومتممة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن أحد المشاريع التي نحتاجها، على سبيل المثال، هو استقصاء مسيرة الإسلاموية خلال القرن المنصرم عبر الانهماك في تاريخ مديد من الصور السينمائية لشخص مشرقية جسدها، في الأفلام، ممثلون أميركيون، فضلاً عن العرب والمسلمين الذين عملوا في الإنتاجات السينمائية المختلفة. إن التكافؤ الرومانتيكية، في أسلوب التعبير الأميركي إبان القرن الحادي والعشرين، التي خُطت حدودها في هذا الكتاب (والتي تؤكد كوزموبوليتانية فروسية غنية) قد تقهقرت وتراجعت إلى الخلفية. وإننا لفي حاجة إلى دراسات أكاديمية جديدة، في تلك المجالات، تستقصي كيف تطور ما نعت ببنى الإرهاب الإسلامي المستمدة من منظمة التحرير الفلسطينية والقاعدة، في أسلوب التعبير الأميركي المتعدد المعارف خلال السنوات الخمسين الماضية. وعلى مر السنين ذاتها، تقلص تعقيد القوة السياسية الإسلامية، في وعي الأميركيين، فتجسد في رموز ذكورية معينة (أمثال عرفات والحميني وصادق وأسامه [بن لادن]). تحتاج مُسببات تلك الافتراضات الثقافية حول الإسلام والعنف وآثارها إلى استقصاءٍ ومجابهة. كما أن ازدياد عديد المسلمين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة، في ذات الحقبة، قد أوجد فرصاً لاستقصاء دوائر التبادل العابر للحدود القومية بين المؤمنين من مجتمعات ثقافية مختلفة داخل الولايات المتحدة، وعبر صلاتهم واتصالاتهم المعقدة. من يشاركونهم عقيدتهم في بلدان مختلفة حول العالم أيضاً.

كما يدعو [كتاب] *الجدور الثقافية للإسلاموية الأميركية* الدارسين المسلمين إلى الأخذ بعين الاعتبار الطرائق التي يتم إدراك الأميركيين (وأعرافهم) من خلالها، بوصفهم إثنية غربية داخل وجهات النظر العالمية لكثير من المسلمين، وفي طقوسهم وأساليب تعبيرهم أيضاً. ويمكن لدراسة «الأمركة Americanism» الإسلامية، تلك، أن ترسم حدود مدونات التأثير الأميركي في المجتمعات الإسلامية، كاشفة، في أثناء ذلك، عن الطرائق المتغيرة التي عززت من خلالها الولايات المتحدة، ونتاجاتها الثقافية المتنوعة، حالاتٍ وأعرافٍ محلية عبر خيارات يثقافية مقارنةً أوسع. تتراوح مديات دائرة التأثير، تلك: من المؤسسات التعليمية إلى أمثلة التسلية والترفيه، ومن استيراد السيارات إلى شراء المعدات العسكرية، ومن طرائق التجديد في

النماذج التجارية إلى سياسات المخالفة الناقدة. ويمكن لهذه المقاربة أن تظهر أن علاقات دار الإسلام داخل الولايات المتحدة هي أكثر تعقيداً في إسهاماتها مما قد يشي به المظهر المعارض لوحده.

ويتجسد أحد أمثلة احتواء الاختلاف الإسلامي، داخل الولايات المتحدة، بتمدد مفهوم التقليد اليهود-مسيحي في إرث إبراهيمي أوسع يضمن مكاناً للإسلام على طاولة التعددية الأميركية، عبر لم شمل إسماعيل مع عائلته الأوسع، بوصفها السلف التوحيدي الجمعي. ومع ذلك، فإن هذا المثال المتعدد الثقافات هو مثال بطريركي في جوهره، ولا يطلب من المسيحيين أو اليهود قراءة القرآن وتطوير شروط اشتباك أخرى مع العقيدة الإسلامية، لأنه يسقط هذه الوحدة على ماضٍ يستطيع الكتاب المقدس احتواءه. ولقد عبرت «حادثة» الإسراء عن وحدة أكثر روحانية حين قصت أخبار رحلة النبي محمد إلى الأقصى، في القدس، على دابة البراق، حيث أمّ الأنبياء في الصلاة قبل أن يُعزج به إلى السماء السابعة. وتوفر الدراسات البيثاقية مدخلاً بديلاً لدراسة العلاقات الجوهرية بين الثقافات والأعراف المختلفة. كما نحتاج إلى مقاربات نقدية أكثر غنى لتسليط الضوء على لحمة علاقات الاتصال، حيث يختلط ما عُدّ أجنبياً بما هو مألوف وحميم. ففي دراسته الإبداعية الرائدة، الاستشراق، دعا إدوارد سعيد النقد إلى تطوير مقدرة طباقية «لتقييم الذات والثقافات الغربية وفقاً لتوليفة الألفة والتباين ذاتها» حتى تستطيع دوائر الاتصال العابر للحدود القومية أن تولد أشكالاً إبداعية لعمل ثقافي دينوي. تشجع هذه المدونة الكوزموبوليتانية الطارئة على إدراكٍ يضم أعرافاً أوسع، والذي يظل غريباً، في حد ذاته، تماماً؛ أن ليس ثمة آخر غريب، بل ثقافة إنسانية هجينة تتبادل تعددياتها، على نحو تكاملي، داخل الأشياء الدنيوية المشتركة. كما نحتاج إلى استراتيجيات تربط الغرباء ببعضهم، وتسبر غور النقاط التي يتقاطعون عندها، وتولد مداولات أكثر انهماكاً حول حقائق التنوع الثقافي وعلاقاته. وإن تلك المحادثة صعبة، لأنها تتطلب تجاوز أعراف المعرفة المنعزلة، وإيجاد وسيلة لفك مغالق الآخر عبر الاختلاف والتباين على حد سواء. ولكي يوجد فكر فعال عابر للحدود القومية في الألفية الجديدة، يتوجب أن نكف عن عدّ الاختلافات بين الشعوب على أنها أخطار غريبة يجب مقاومتها واحتواؤها، وإنما هي النطاق الخصب للعالم الذي نستطيع، من خلال مديات غرابته، الوصول إلى إدراكات

جديدة تتعلق بما يناسبنا. يتوجب أن لا نعلن عن التوافق interdependence، بل يتوجب علينا معرفة كيفية ممارسته وأدائه، حتى يمنحنا شعور الانتماء إلى إنسانية تنمو وتتطور.

تَحْيُلُ إِسْمَاعِيلَ: التَّعْرِيفُ بِالْإِسْلَامِيَّةِ الْأَمِيرِيَّةِ

في شهر نيسان من سنة 1997، رفع تحالف من ست عشرة منظمة إسلامية أميركية عريضة احتجاج إلى المحكمة العليا للولايات المتحدة ضد اقتنائها تصويراً مهيباً للنبي محمد منحوتاً في الجدار الشمالي المٌطل على قاعة التشريع الرئيسة للأمة. ما أغضب تلك الجماعات الإسلامية هو التمثال الرخامي، عاجي اللون، الذي يُصور النبي في هيئة مُلتحٍ يرتدي عباءة، حاملاً سيفاً معقوفاً في يده والقرآن في اليد الأخرى. لقد قام أدولف أ. وينمن بتصميم جزء من بناء هذا العمل الفني مطلع 1930، ينتصب التمثال، بين شارلمان وجستينين، كواحد من أعظم ثمانية عشر مُشرعاً عبر التاريخ. إن وجود التمثال في مثل هذا الموقع الرسمي، والذي أكد عليه القادة المسلمون، يُرهن على انعدام أي إحساس تجاه تحريم الإسلام نشر صور للنبي، كما أن السيف المعقوف يُطيل أمد رواج الصور النمطية عن المسلمين كـ «فاتحين غير متسامحين». مُلتزمين بشدة تجاه إزالة التمثال، عرض [القادة المسلمون] دفع نفقات عملية استبدال مناسبة. ورغم ذلك، رفض رئيس المحكمة - وليام رنكوست - طلبهم، زاعماً أن التمثال كان تعبيراً عن الإجلال وليس شكلاً من أشكال الوثنية، وأن السيف كان رمزاً شائعاً للعدالة. كما بين أن أية تغييرات في الإفريز لن تُشوه الصنعة الفنية للمنحوتة برمتها فحسب، بل ستعمل، كذلك، على تقويض نُصب شُيّد سنة 1949، جراء إزالة بعض التماثيل من مبنى المحكمة. إلا أنه أقر بما ورد في النشرة التي تُوزع على زائري قاعة المحكمة أن «التمثال محاولة صادقة النية لتكريم محمد»، كما وافق المحتجين المسلمين أن [التمثال] «لا يحمل أية شبهة بمحمد».⁽¹⁾

وما التمثال الرخامي، ودفاع رنكوست عنه، إلا أمثولتان حديثتان على الطرائق التي طالما صادرَ بها الأمير كيون الإسلام كموردٍ لتعريف الثقافة القومية. فعوضاً عن المساهمة في تقديم فهم أفضل للدين الإسلامي، أو لمصالح المسلمين أنفسهم، قام الأمير كيون - ومنذ أمد بعيد - بتوظيف مفاهيم استشرافية عن الإسلام، في إطار مصلحة قومية، لعولمة نفوذ

(1) تمارا جونز ومايكل أوسولفن، «إفريز المحكمة العليا يُثير احتجاجاً؛ رسمٌ لمحمد في منحوتة عمرها 66 عاماً يغضب جماعات إسلامية»، الواشنطن بوست (8 آذار 1997)؛ جَوَان بَسْكِوَبِك، «عَبْرُ إفريزين، مُشرعون عِظَامٌ بمعنَى النظر في قاعة المحكمة العليا»، الواشنطن بوست (11 آذار 1998).

السلطة الثقافية للولايات المتحدة. فوجود التمثال يُرهن، من جهة، على حاجة [الولايات المتحدة] إلى الاعتراف بالإسلام كظاهرة عالمية، وعلى رغبتها، من جهة ثانية، في دمج قوته الدخيلة داخل سلاسلها القومية أيضاً. لكن رفض المحكمة العليا العمل بمقتضى ما جاء في عريضة احتجاج 1997، يُعبر، على نحو مثير، عن الاجحاف القاطع الذي تفرضه شروط الاحتواء. لقد كانت مسألة الاعتراف بالإسلام، في الولايات المتحدة، مسألة يُفصلُ فيها، على نطاق واسع، أميركيون ذوو خلفيات يهودية مسيحية ظلّوا، في الغالب، جاهلين بجوهر العقيدة الإسلامية، بل ومعادين لها أيضاً. لا يُخلدُ التمثال المنسوب في المحكمة العليا للإسلام كديانة عالمية رئيسة (فعلٌ تبجيل يتعارض مع التعديل الأول⁽¹⁾ [للدستور الأميركي]) وإنما، بشكل أدق، كنظام من قوانين تُشرع العنف كانت السلطة القانونية الأميركية قد استولت على مصادره وانتحلتهما. في الواقع، ورغم النية المبررة لتكريم محمد، يُبرهن المنطق المتناقض، في ظاهره، لدفاع رنكوست عن التمثال على ما أشار إليه إدوارد سعيد في كتابه المؤثر، الاستشراق (1978)، بالـ «الغياب شبه التام لأي موقف ثقافي [والذي] يجعل من الممكن إما التماهي مع العرب أو الإسلام، أو تقديم مناقشة موضوعية لهما»⁽²⁾.

يرجع تاريخ مساهمة الإسلام في تشكيل التعريفات الثقافية لأميركا الشمالية إلى السنوات الأولى للمستعمرة الأوروبية، حيث يمكننا العثور - إبان حقبة المستعمرات البريطانية في أميركا - على شواهد أولية عبر الصور الوصفية الموجزة التي وردت في سيرة كل من القائد الفرجيني جون سميث والمبشرة صاحبية⁽³⁾ ماري فشر. تُشير مغامرات هذين الشخصين المختلفين [في مقاصدهما] على نحو جذري، في بلاد المسلمين - وتوظيفاتهما المتباينة لتفاعلاتهما البيثقافية - إلى العمل الثقافي الفعّال الذي أنجزته الاشتباكات الثقافية المنتظمة، الخاطفة، مع الاختلاف الإسلامي. لقد تجسدت المداولات الأميركية المبكرة مع العالم الإسلامي وفقاً لرحلات سميث وفشر وللطرائق التي تم بها تحويل مغامراتهما إلى إنجازات

(1) والذي يحظر سن أي قانون يؤدي إلى دعم ممارسة أي معتقد. (المترجم).

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق (نيويورك؛ راندوم هاوس، 1978)، 26-7.

(3) Quaker: أحد أعضاء جمعية الأصدقاء الدينية The Religious Society of Friends التي تأسست بإنجلترا، في القرن السابع عشر، ضد الطوائف المسيحية الأخرى التي سادت في ذلك الزمان. لا يلتزم الصاحبيون (أو الكويكرز) بأداء طقوس تعبدية معينة، ولا يعترفون بالأسرار السبعة المقدسة في المسيحية، بل يعتبرون كل مظاهر الحياة أسراراً مقدسة. (المترجم).

أسطورية حَوّت أمثلة متوالدة لبطولة [الاشتباك] البيثقافي.

اكتسب جون سميث حنكته، ونفوذه الرسمي، بمحاربته الأتراك في أوروبا العثمانية، قبل وقت بعيد من مغامرته عبر الأطلنطي، وتباهيه بنفسه كصليبي مخلص ضد المسلمين.⁽¹⁾ فهو، على سبيل المثال - وبعد نجاحه في إطلاق قنابل حارقة على الجيوش التركية في هنغاريا - يجد «متعة بالغة في الإصغاء إلى عويل الأتراك الوضيعين المذبوحين».⁽²⁾ يَصِفُ [كتاب] الرحلات الأصلية - وهو واحد من أوائل السير الذاتية العلمانية التي نُشرت في الغرب - كيف تغلب سميث على ثلاثة محاربين أترك أثناء مبارزة في فلاشكا سنة 1602 - فعد عملاً بطولياً مُنَحَ لأجله نيشان نبالة بصور رؤوس ثلاثة أترك. ثم صار، بعدئذ، «غنيمة التركي المُسرف القاسي» فبيع رقيقاً إلى امرأة مسلمة أرستقراطية. تقع المرأة في غرام سميث فترسل الوثني ذا الاثنين والعشرين عاماً إلى أخيها في تارتاري ليتعلم فنون الأدب كما ينبغي لرجل نبيل المحتد. لم يحتمل سميث عبوديته لباشا نالبرتس فـ «يسحق جمجمته بنبوته»، ثم يستولي على ثياب الباشا فيرتديها هارباً إلى عالمه المسيحي، سالكاً درب العودة، أخيراً، إلى فرجينيا. لقد أثرت تجربة سميث في المشرق الإسلامي، وبشكل مسبق، في مواقفه تجاه الشعب الأمريكي ومدائه، كما أُلقت بظلالها على مكابداته ذائعة الصيت مع بوكاهونتس. وحين أرسى سميث سفينته، سنة 1614، بعيداً عن شبه الجزيرة في ماساتشوستس الشمالية (تعرف، في الزمن الحاضر، بـ كيب آن) أطلق عليها اسم تراغابيزاندا⁽³⁾ تيمناً بالسيدة المسلمة التي أنقذته، ثم سمى ثلاث جزر ساحلية أخرى الأتراك الثلاثة⁽⁴⁾. تكشف تجارب [جون سميث] المُميزة العابرة للثقافات كيف تم نقل أنماط العالم القديم في ازدهار الـ «آخرين» إلى فضاءات العالم الجديد كاستراتيجية لموضعة شذوذ الاختلاف الثقافي. كما بينت سردياته كيف كانت السيطرة على الـ «وثني»

(1) لطالما اعتبرت رواية سميث لأحداث محاربته الأتراك تلفيقاً تحكّم الصنعة. ولكن إعادة تقييم مغامراته الذي تم في القرن العشرين أثبت أنه ثقة فيما يخص هذه التجارب وأنه «حجة في التاريخ الهنغاري». لورّا بولاني سترايكر وبرادفورد سميث، «رؤد الاعتبار لجون سميث»، مجلة التاريخ الجنوبي 28 (نوفمبر 1962): 477. وادعى فيليب إل. باربر، مُحَرّر أعمال جون سميث، قائلاً: «فليكن معلوماً أن لا شيء كَذِباً في كل ما كتبه جون سميث». العوالم الثلاثة للكاتبين جون سميث (نوسطن: هين مغلن، 1964)، ص 116.

(2) الأعمال الكاملة للكاتبين جون سميث، 1580-1631، ثلاثة مجلدات. تحرير فيليب إل. باربر (تشابل هيل: مطبعة جامعة نورث كارولاينا، 1986)، 3: 116.

(3) Tragabigzanda، ويعني الاسم فتاة من تريبيزوند (الاسم القديم لمدينة تريبزون التركية) [المترجم].

(4) تخليداً لذكرى تغلبه على ثلاثة محاربين أترك في فلاشكا سنة 1602. (المترجم).

(بالعنف غالباً) من مُقوّمات الهوية المسيحية والرجولة النبيلة على حد سواء. يظهر نيشان نبالة سميث - والذي يصور تُرسُهُ الرؤوسَ المُعمّمة للأتراك الثلاثة، في زاوية واحدة من أولى خرائط «فرجينيا القديمة»، منقوشاً على شريطه [باللاتينية] شعار «أن تنتصر هو أن تحيا Vincere est Vivere».

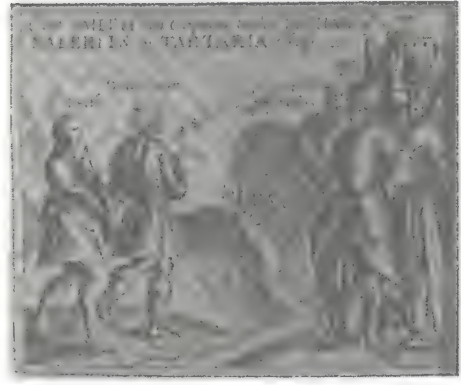
وبخلاف سميث المولع بالقتال، والذي شق طريقه عبر مناطق إسلامية، جازفت ماري فِشَر (الصاحبية المُقدّامة) بإرسالية تبشيرية، شرق المتوسط، لعرض الإنجيل على السلطان العثماني. كانت فِشَر من أوائل الصاحبيين الذين زاروا بوسطن حيث أقدم البيوريتانيون⁽¹⁾ سنة 1656 على جلدها، وحبسها، وحرّق كتبها. منفيةً من نيو إنغلاند، حولت [فِشَر] اهتماماتها تجاه العالم الإسلامي فارتحلت تُنشُدُ مقابلة رسمية شخصية مع السلطان محمد الرابع في أدرنة. لقد حولت شجاعتهما في تبيان حقيقة المسيح إلى «السلطان الأعظم» ماثرها الحافلة بالحكايات إلى أسطورة روتها تراجمٌ عديدة طيلة الحقبة الأميركية الأولى، بما فيها [كتاب] جورج بانكرت تاريخ الولايات المتحدة.⁽²⁾ كما قدم إيمانها وثباتها مثلاً على شاهد عيان مسيحي كشف عن تفتح ذهن السلطان وفضله؛ وعلى قوة الحجّة الدينية النسوية واحتمالية تنصير مسلمين. وعلى الرغم من أن سميث وفِشَر تشابكا مع الإسلام لأهداف مختلفة، ومن أن سرديات هذه الاشتباكات قد اكتسبت دلالاتها بوضوح في التاريخ الثقافي الأميركي، إلا أنها تُبين كيف يتوجب إدراك الاشتباكات المبكرة مع الإسلام وأقاليمه - والتي تبدو خارج دائرة اختصاص الدراسات الأميركية المبكرة - كأفق أرحب ساهم في تشكيل الأدوار العالمية المُحدّثة والخطابات النقدية المتعلقة بالاختلاف العرقي، والسلوك الاجتماعي، ومدى ملائمة المُنتج الثقافي الأميركي لشؤون العالم الأوسع. لقد تعامل أميركيون كثر مع إرث مشرق ما

(1) Puritans: الطهرانيون [تقابلها السُلفيّة، أو الأصولية، في الزمن الحاضر] طائفة بروتستانتية، ظهرت في القرن السادس عشر، عُرفت بالترتّب الديني وأن لا حياة للفرد خارج تعاليم ونصوص الكتاب المقدس. (المترجم).

(2) تاريخ استعمار الولايات المتحدة، الطبعة الخامسة عشرة، ثلاثة مجلدات (بوسطن: ليل، براون، وشركاؤهما، 1855)، المجلد الأول، 452. ثمة، بين هذه [المآثر]، قصيدتان تفصلان سلسلة الأحداث المثيرة لزيارتها: ماري فِشَر: أو: العذراء الصاحبية والسلطان الأعظم (فيلادلفيا: جُوزِف كايِت، 1840) و «زيارة ماري فِشَر إلى السلطان محمد الرابع في أدرنة، 1658»، في «روث بلُملي»، أناشيد كويكرية، أُعيد طبعها من [مجلة] نِكِرَبَاكِر Knickerbocker [وتعني: النبو يوركي] للأعوام 1853-54-55 (فيلادلفيا: مطبعة بَدَل، 1855)، 17-36. «ماري فِشَر»، في السيرة القومية الأميركية، 24 مجلداً (نيو يورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1999)، المجلد الثامن: 15-6. وانظر، أيضاً، قصة ناثانييل هوثورن القصيرة «الصبي الرقيق» ضمن [مجموعته القصصية] حكايات رويت مرتين (1837).

قبل المسيحية - بما في ذلك اليهودية - كجزء من الحضارات القديمة التي مهدت الطريق إلى المسيحية التي قامت، بعدئذ، وعبر هذا الادعاء، بالاستيلاء على [منجز] تلك الحضارات ونسبه إليها. كان صعود الإسلام - بعد المسيحية - كديانة مستقلة، وصعود قوته ومثابرتة كحضارة مختلفة نائية، لغزاً محيراً ومصدر قلق وجذب للأمركيين من كل جيل. لم يرغب الغربيون، ومنذ الحملات الصليبية، في معاناة الإسلام كنظام ديني شرعي، فتخلّوه شيئاً بئس المسيحية، مثيراً للغضب والاستفزاز، استجابوا له باستنباط أرسيف من افتراضات إيديولوجية، سعت إلى التقليل من حدة التنافس الابتداعي لما أطلق عليه إدوارد سعيد بـ «صفاقة الثقافة الأصلية».⁽¹⁾

ولقد ترددت أصداؤه الجوهر الديني لمثل [ذلك] الرفض القديم، بقوة، داخل التعبير الثقافي الأميركي، وما زالت تُدوي عالياً إلى اليوم. يوثق [كتاب] الجذور الثقافية للإسلامية الأميركية مظاهر مميزة للارث القومي المعقد والفعال للاستشراق الإسلامي خلال منتصف القرن التاسع عشر. كما يكشف عن تاريخ الشواهد المتتقة، وتنوعها الحيوي المدهش، حين استنطق الأمركيون مفاهيم استشراقية مفصلة أوضاع ومعارف محلية ضمن قرينة عالمية. ثم يقدم، عبر ذلك، تاريخاً نقدياً للمخيال الثقافي الذي يسلط الضوء على منظور أكثر عالمية لحقبة الدراسات الأميركية التي غالباً ما حُصرت في شؤون الأمة وحدها. إن دراسة مجريات الكيفية التي تم تمثيل الإسلام، من خلالها، داخل التعبير الثقافي الأميركي لفترة ما قبل الحرب [الأهلية]، وتعيين حدودها الفاصلة - عبر تلك الأشكال المتنوعة كالنظرية السياسية، والمخيال القصصي، والمعتقد الديني، والحركات الإصلاحية، والإبداع الفني - تكشف عن تبصّر غير مألوف في الصياغة العابرة للقارات المتعلقة بالأعراف القومية وطموحاتها. كما وفرت الاشتباكات التاريخية والبلاغية مع بلاد المسلمين وعاداتهم بُعداً بيثقافياً للمقارنة التي عززت نطاق حرية نضال أكثر عالمية وثيق الصلة بالمشاريع الأميركية. ثم يستكشف كيف تم تحويل مفاهيم حول الإسلام - حتى عندما يُساء فهمها وتظل على حالها - داخل مصفاة المخيالات الأميركية، إلى مصادر ثقافية أحسن المواطنون استخدامها بطرائق شتى لتعيين عزلة التخيّل القومي والتأثير فيه، وتحويله، ومحاولة عولمته.



الشكل 1. في الصورة الأولى، يسوق «جلاد» جون سميث رقيقاً إلى باشا ناليرتس (وفقاً للترجمة)؛ وفي الثانية، يصور سميث هروبه - على نحو مؤثر - بضربه الباشا بهراوة حتى الموت. هاتان الصورتان هما اللوحتان السابعة والتاسعة من تزيين توضيحي من تسع لوحات ضمن [كتاب] الرحلات، المغامرات، والملاحظات الأصلية للكاتبين جون سميث في أوروبا، آسيا، أفريقيا، وأميركا سنة 1593 ميلادية وحتى 1629 (لندن، 1630). فيما تظهر اللوحة الرابعة، والخامسة، والسادسة، صوراً لسميث وهو يقهر ثلاثة أتراك خلال مبارزة بالسيوف على ظهور الخيول، بطولته مُنَح لأجلها درعاً يصور شعاره رؤوس الأتراك الثلاثة.

تُبَيِّنُ الإسلاموية الأميركية⁽¹⁾ أن الاشتباك مع المشرق الإسلامي كان [على الدوام] أفقاً تفاعلياً ملحوظاً طيلة التاريخ الأميركي. وتؤكدُ على أن فهماً أفضل للطرائق التي تخيل بها الأميركيون الإسلام، في الماضي، ضروريٌّ لو تمَّ التغلب على تفسخات القرن الحادي والعشرين المحفوفة بالمخاطر. يكشف تأويل أمثلة الاشتباك الأميركي المبكر مع مكونات العالم الإسلامي عن أعراف سوء الإدراك واستراتيجيات التشويه التي تُواصل إعاقه علاقات أفضل بين المسلمين وغيرهم من الأميركيين. فما هجمات الحادي عشر من سبتمبر سنة 2001، وما تلاها من حروب على الإرهاب والتطرف سوى الوقائع الأحدث والأكثر درامية لتوسيع الدلالة العالمية للإسلام في مخيلات الأميركيين. لقد ساعدت عملية تفكيك الاستعمار في القرن العشرين - بما في ذلك انهيار الاتحاد السوفيتي - على تأسيس أُمم متحدة ثلث أعضائها، تقريباً، دولٌ غالبية سكانها من المسلمين. ثم أصبح الشرق الأوسط مُهماً، على نحو متزايد، للمصالح العالمية للولايات المتحدة إبان الحرب الباردة لأجل مخزونه النفطي، ولتحمدي [النزعة] القومية المناهية بالوحدة العربية. لقد ظل [الشرق الأوسط] مركزياً نتيجة المعارضة

(1) نشير إلى أن لفظة الإسلاموية Islamicism معادلة لللفظة الاستشراق Orientalism في معناها. (المترجم).

الأهلية للقوة الأميركية - بما في ذلك دعم الولايات المتحدة لإسرائيل - من قِبَل مجموعات كالقاعدة، وحماس، و[جماعات] التمرد العراقية.

إن هذه الأهمية المتزايدة للإسلام في العلاقات الدولية قد فرضتها الحروب الأخيرة في العراق وأفغانستان والكويت والصراعات المستمرة في مناطق نزاع أهلي طويل الأمد كالجزار والسودان، وإسرائيل/فلسطين، ولبنان، وقبرص، وجزر البلقان، والشيشان، وكشمير، وتايلاند، والفلبين. علاوة على ذلك، فإن التأثير السياسي المتعاظم لمجموعات واسعة من المهاجرين المسلمين الجدد إلى أوروبا وشمال أميركا قد شكل تحدياً للتعريفات التقليدية للهويات الوطنية لتلك البلدان التي يقيمون فيها. لقد شكل أكثر من ستة ملايين مسلم، في بداية الألفية الجديدة، أكبر أقلية في أوروبا، أما أفريقيا فهي مقسمة بالتساوي بين المسلمين والمسيحيين، ويفوق عدد أتباع الديانة الإسلامية في الولايات المتحدة (نصفهم، تقريباً، من ذوي الأصول الأفريقية) عدد السكان اليهود. حرض هذا الوجود العالمي المتعاظم على صراع ثقافي ذي شأن، في الولايات المتحدة، حول الكيفية التي يتوجب بها على الأميركيين فهم ثقافات الإسلام على نحو أفضل. لقد أعادت إحدى النزعات الرائجة في هذا الصراع إلى الوعي الإرث الاستشراقي المديد (الذي يتناوله هذا الكتاب بالدراسة والبحث) في تشويه الديانة الإسلامية والافتراء عليها. تؤكد هذه الاستجابة الحاجة إلى احتواء جهاد «خَطَرٍ أخضر» حل محل الاتحاد السوفيتي كحضارة مiale إلى النزاع تصادم مع القَدَر السياسي والديني للنظام الجمهوري. وتسعى [نزعة] أخرى إلى فهم الإسلام، بكل ما في الكلمة من معنى، وتقديم مساحة إضافية للمسلمين على طاولة التعددية الأميركية. لقد صرح السياسيون التواقون إلى تجنب عزلة إضافية لمسلمي العالم - بمن فيهم أولئك الذين يقطنون في دوائرهم الانتخابية - بأهمية المساجد والأئمة والأعياد الدينية، وأنثوا على الإسلام كأحد ديانات العالم العظيمة، والذي يمتاز بتقليد متحضر من التصالح يسعى «الأصوليون» إلى تدميره. ليست تلك الجهود الليبرالية إلا دليلاً على النزعة الطارئة في معاناة الإسلام بوصفه جزءاً من العهد⁽¹⁾ أو المِلَّة الإبراهيمية - وهي محاولة مهمة لتوسيع شمولية التقليد اليهودي مسيحي الذي تم ابتداعه في القرن العشرين.

(1) أو الميثاق الإبراهيمي Abrahamic covenant. (المترجم).

كان تاريخ اشتباك البروتستانت البيض مع الإسلام معقداً ومتنوعاً على نحو هائل، وهذا واضح حتى في الأسماء التي نسبوها إلى المسلمين في الولايات المتحدة. لم يستخدم الأميركيون عادةً مصطلح «الإسلام» قبل القرن العشرين؛ بل استخدموا تعبير [الديانة] «المحمدية Mahometanism أو Mohammedanism» الذي هو دلالة استشرافية هدفت إلى التقليل من مكانة الرسول محمد في العقيدة الإسلامية. عُرف المسلمون، في الغالب الأعم، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بـ «الأتراك»، رغم وجود تعابير عرقية مبكرة متنوعة أخرى بُنيت على أسس جغرافية، تشمل «الموريسكيين»، و«الفرس»، و«التار»، و«المالايين». وكان يعرف المسلمون الآخرون - خاصة «العرب» و«البدو» - في أميركا البدائية، بـ «الإسماعيليين» بسبب إعلان محمد أنه سليل إبراهيم عبر إسماعيل؛ ابنه الأول، الذي وُلد لهاجر، جارية إبراهيم. ويُحيي عيد الأضحى - أكثر الأعياد الدينية أهمية في التقويم الإسلامي [الهجري] - ذكرى استجابة إبراهيم للتضحية بإسماعيل (بخلاف الرواية التوراتية عن إسحق⁽¹⁾)، وأن الاثنين مسؤولان عن إقامة الكعبة التي يطوف حولها كل المسلمين أثناء الحج في مكة. ولقد أنكر سفر التكوين على إسماعيل أوليته primacy هذه فحرمه من حق البُكرية بعد أن ولدت سارة إسحق الذي يؤول إليه العهد الموسوي⁽²⁾ والمسيحي. وعلى الرغم من أن الكتاب المقدس قد بَشَّرَ إسماعيل أن ذريته سوف تتكاثر وتكون أمة عظيمة، إلا أنه طُرد إلى الصحراء ليتوه فيها مع أمه. إن الولايات المتحدة على مفترق طرق في اشتباكها مع الإسلام، وتتوقف حصيلة ذلك إما على بقاء إسماعيل المجازي (بـ «قوته التي هي ضد كل إنسان») تائهاً منفياً في الصحراء، أو إنه - على غرار هيرمن ملقل الذي جعل [منه] راوي [أحداث] موبى ديك (1850) - وسيلة رمزية، تم اختراعها والتأقلم معها، للتنوع الأميركي داخل التقليد الإبراهيمي. ولكن، قد تظل مثل تلك الاشتغالات على [ذلك] التضمين البطريكي والتوراتي، مجرد مصادرة إمبريالية أخرى للاختلاف الإسلامي ما لم تُفض إلى حوار أكثر التزاماً بين الأميركيين غير المسلمين والمؤمنين بالإسلام، على اختلاف مشاربهم، حول سمات معتقداتهم الدينية واحتماليات ثقافتهم. إن خطوة جوهرية في الانتقال إلى ما بعد المآزق الحالية بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، تتمثل في تحليل وفهم الإرث

(1) يذكر سفر التكوين أن الله أمر إبراهيم أن يذبح وحيدَه إسحق، وليس إسماعيل. انظر سفر التكوين: 22. (المترجم).

(2) إشارة إلى صحائف موسى في العهد القديم، والتي تعرف أيضاً بالناموس الموسوي. (المترجم).

التاريخي المعقد للاستشراق الذي تبناه الأمير كيون الأوائل من أوروبا، ومن ثَمَّ طوره ضمن قوالب محدّدة من صُنع مخيلاتهم الثقافية. لقد حول قادة أمير كيون، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الإسلام إلى مصدرٍ لِعولمة القوة الأميركية. وكانوا، بفعل ذلك، قد سبقوا غيرهم إلى نقاشات أعمق مع المسلمين أنفسهم، وبذلك أوجدوا واحدةً من أعظم العقبات، وأكثرها ديمومةً، في فهم الإسلام ضمن شروطه الخاصة. كان هذا التقليد في الاستشراق الإسلامي والذي تم تفصيله بإسهابٍ، عوضاً عن [أي] فهمٍ حواري، قد نُمّي سلالته المديدة والمتنوعة، مُحدّثاً أنماطاً مشوّهة من الإدراك الحسي البينقافي، والتي كانت تتكرر - ولا تزال في الغالب - بتعقيد ومرونةٍ جديرين بالاعتبار. ورغم وجود مؤسسات إسلامية أميركية نشطة اليوم، ورغبة آخرين في الاعتراض على المزاعم الجائرة تجاه الإسلام، فلا تزال القوالب التاريخية الفعالة التي سبقت النزوح الإسلامي الجماعي وأذنت به، تُشكّل - بطرائق ما - الحدودَ الفاصلة للكيفية التي تم بها إدراك الإسلام وتقبُّله داخل الولايات المتحدة. لقد ترك إرث الاستشراق الإسلامي - كشكلٍ كولونيالي واسع الخيال - أثراً وأنماطاً مفاهيمية للتقييم البينقافي، والتي يُمكن أن ترسخ، عصيةً على التبدّل، كتشوهات للإمبريالية الاستعمارية. وبينما تعترف لغة الخطاب الاستشراقي بوجود الإسلام فتوسع، بذلك، حدوداً ثقافية، تستطيع وظيفتها، أيضاً، أن تُسوِّغ الثقافة الإمبريالية بتحويل العقيدة الإسلامية وأعرافها - بخطرسة - إلى مُجادلة وطنية عنيفة تخدم، وتؤكد مشاريع ضيقة الأفق.

ومع ذلك، قد يسعى الكثير من الخطاب الاستشراقي الأميركي إلى تمثيل العناصر الرئيسة المتكررة للعالم الإسلامي، إلا أنه يظل - في نهاية الأمر - شكلاً معقداً لإيديولوجيات ثقافية، يكشف عن تكوين المخيلات الأميركية، بدرجة أكبر مما يكشف عن خاصية المعتقدات الإسلامية. وبناءً عليه، تسلط هذه الدراسة الضوء على المصطلح اللاحق «إسلاموية *islamicism*» للإشارة، بوضوح، إلى هذا التفاوت بين المدونات الاستشراقية والمعتقد الإسلامي. ليست الإسلاموية، حينئذٍ، وعلى صعيدٍ جوهري، سوى صيغة مختصرة للاستشراق الإسلامي تقتصر على الامتداد الجغرافي الهائل للاستشراق بالنسبة لمقوماته الإسلامية وحدودها، وعلى أبعاده القديمة بالنسبة إلى تسلسل زمن أحداثها الما بعد إسلامية. لكنها، أيضاً، فكرة نافعة ومغايرة لفكرة الإسلاموية [الحَرَكيّة] *islamism* التي استخدمها

علماء الاجتماع وصناع السياسة الغربيون - منذ ثمانينيات القرن العشرين - لوصف الإيديولوجيات، والبرامج السياسية، لمسلمين ملتزمين بإقامة دول تفرض، بالقوة، برامج اجتماعية تستند إلى أوامر قرآنية صارمة. للإسلاموية [الاستشراقية] متوازيات استطرادية مع الإسلاموية [الحزبية]، تتمثل في سعيهما إلى التعبير عن جوهر الإسلام بطرائق حالت، في الغالب، دون أي تحليل نقدي لتنوع الشعوب الإسلامية، واحتماليات ثقافتهم، وتعتقدات معتقداتهم. وهكذا، تستطيع الإسلاموية أن تعزز [وجود] مفاهيم مشوهة عن الإسلام قد يستخدمها الإسلامويون لتبرير اعتراضات أكثر قوة (وعنفاً) على ما يعتقدونه الظلم الفاحش للثقافة الإمبريالية الغربية. ورغم ذلك، لا تركز هذه الدراسة عن الإسلاموية على إثبات وجود تفاهات حول المعتقد الإسلامي، ولا على تحليل الفعل السياسي الإسلاموي؛ فهما من اختصاص دوائر الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية؛ وإنما تفصح، عوضاً عن ذلك، عن الدلالات الثقافية التي مُنحت للعقيدة الإسلامية وأفعالها من قِبَل الأميركيين الأوائل الذين تجاهلوا مطالب الإسلام الدينية ورفضوها. ولا تفهم العبارات الاصطلاحية الإسلاموية، على نحو أفضل، إلا كخطاب عابر للحدود يشير إلى تاريخ وأعراف إسلامية لا يكمن مصدرها في القرآن، ولا في اللاهوت الإسلامي، وإنما في المخيلات الثقافية لغير المسلمين.⁽¹⁾ لقد أسست الإسلاموية الأميركية بالنسبة لكثير من الأميركيين ما أطلق عليه بـ «بورديو» بـ «الاستعداد القَبلي disposition» - وهي بنية ذاتية لا واعية، في أحوال كثيرة، من قوة رمزية فسرت المعتقدات، والأفعال الإسلامية، بطرائق أُلْفَت «الإدراك الخاطي» للمصلحة الذاتية المتأصلة في مشروع كهذا.⁽²⁾ إن مفهوم «الاستعداد القَبلي» نافع، بصورة خاصة، لعملية استقراء الأعراف الإسلاموية، إذ يَشي المصطلح، كذلك، بطرد الإسلام من نطاق أسلوب تعبيره التاريخي وتغير موضعه ضمن فترات أداء كلامي لجلب ثقافي محلي. لطالما

(1) ولكن، من المهم ملاحظة أن مصطلح «إسلاموي islamist» هو، بعينه، تركيب إسلاموي islamicist، استخدمه الدارسون الغربيون لوصف مسلمين بعينهم، ولم يشتهر كمقولة يحد ذاتها. كانت نية استبدال «إسلامي islamic» بـ «إسلاموي islamist» محاولة أصيلة للتمييز بين الممارسة الدينية الإسلامية والبرنامج السياسية لمسلمين يسعون إلى زيادة الدور الاجتماعي للإسلام بهدف تشكيل دولة إسلامية في الغالب.

(2) بـ «بورديو، منطق الممارسة» (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة ستانفورد الجامعية، 1990). 53. ثمة وجه شبه بين مفهوم «الاستعداد القَبلي» وما أطلق عليه إدوارد سعيد في الاستشراق بـ «القدرات اللفظية المُفَصَّحة» [التي] يُظهرها للعيان «استشراق كامن» (221-22) وفي المقالة والإمبريالية بـ «بنية الموقف والدلالة» (نيويورك: ألفرد كُنف، 1991)،

وفرت مفاهيمُ حول الإسلام عناصرَ العملية المتممة للمحتوى الديني للمواقف الأميركية. يحلل هذا الكتاب شواهدَ البلاغة الثقافية الإسلامية، كما يكشف عن تعابير عابرة للحدود ساعدت على تعريف الحدود الفاصلة الأوسع للكيفية التي حاول بها الأميركيون الأوائل، من الصفوة البروتستانتية البيضاء، العثورَ على موطن لهم في العالم.

تظل الإسلاموية، في الغالب، وهماً لجهة السماح بفهم أعمق لروح المعتقد الإسلامي، لكنها قد وفرت، رغم ذلك، ذخيرة فعالة من لغة بلاغية ومجازية عالمية استولى عليها الأميركيون، بانتظام، لتبرير أو انتقاد البنى الثقافية ذات المهمة القومية، والعقيدة الدينية، والسلوك الأخلاقي، والهوية العرقية، والأداء الجنوسي gender. تستعيد فصول هذا الكتاب شواهد الكيفية التي تمثلت بها المصادر الثقافية للإسلام المستشرق، بصورة متكررة، داخل أرشيف أميركي متنوع ومغاير، منذ الحقبة الكولونيالية، وحتى منتصف القرن الثامن عشر. وتؤسس هذه الدراسة عن الإسلاموية، كممارسة للتصور القومي عن الأجنبي الغريب، لِبُعدٍ متعدد القيم والمعاني، وغير مدروس على نطاق واسع، للتعريف العابر للثقافات الذي ركزت مجموعة أميركية متنوعة اهتمامها عليه لتعيين (بطريقة حرفية تماماً) وُجهة مشروعها القومي، وأخلاقية مؤسساتها الاجتماعية، وشكلِ مخيلاتهم الرومانتيكية، ومظاهر مهمة أخرى للعمل الثقافي ووظيفته. لقد اعتمد كثير من الأميركيين على الأعراف الاستشراقية للتعامل مع الاختلاف الإسلامي، صعب المراس، في محاولة للتخفيف من أثر تهديد نزعتهم الجهادية. لقد حولت مخيلات إسلاموية التهديد الغريب للاختلاف الإسلامي إلى مصدر نفع ثقافي متأصل عمل بطرائق معقدة على عولمة الأعراف الأميركية. لقد وفرت هذه التوازنات التخيلية مصادر بلاغية استثمارها مواطنون آخرون ليسهموا في تغريب exoticism الإسلام المشرقي عبر تأهيل إثنيته المغايرة alterity كمصدر قوة، ذات دلالة، لعولمة مشاريعهم الثقافية. تحتاج الإسلاموية، إذن - بوصفها عنصراً مقاوماً لِهُجَنَة hybridity الهويات الثقافية الأميركية - إلى أن تُدرس كجزءٍ من العملية الطويلة المتنوعة، التي تاق من خلالها أميركيون من الولايات المتحدة إلى بناء حالة عالمية وتاريخية كحضارة متصاعدة. كانت منزلة العالم الإسلامي في وعي الأميركيين الثقافي، منذ القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر، أكثر جلاءً ووضوحاً بالمقارنة مع مواطني العصر الحاضر وما افترضه الدارسون من قَبْل. ويرجع ذلك،

في جزء منه، إلى أن الإمبراطورية العثمانية (أو التركية) - المركز السياسي لأول مشرق تصادم معه الغربيون المتجهون شرقاً - كانت لا تزال حقيقة سياسية عظيمة في العلاقات الدولية - حتى لو استندت قوتها، بدرجة أكبر، على عظمتها الغابرة وليس على نفوذها المعاصر الآخذ بالأفول. كانت الإمبراطورية العثمانية، في الواقع، تفقد قوتها العسكرية والإقليمية، بمعدل منتظم، لمصلحة تمدد حجم قوة الولايات المتحدة. لقد سعى الوكلاء البروتستانت الأميركيون إلى تأسيس نظامهم الجمهوري وقيمهم الأخلاقية - والمرتبطة، في عقول الكثيرين، بحس واضح بالقدر السياسي والرسالة الدينية - كنظام توافقي يسعى (ولو على نحو رمزي فقط) إلى استبدال [الإمبراطورية] التركية العتيقة المتقهقرة، والتي اعتبرها الكثيرون تضاداً شيطانياً مُستبداً. علاوة على ذلك، فإن هذا التركيز على إمبراطورية بعيدة قد أعلن - على الفور - بداية مرحلة فريدة أكثر قدماً وأبعد من [سلطة] أوروبا التي أعلنت الولايات المتحدة استقلالها عنها. إن هذا التفوق لارث عابر للأطلسي مُشايح، على نحو متزايد، ومنقسم على نفسه - والذي تشكل بمنأى عن أية وجود للمسلمين داخل الدوائر السياسية - قد صور العالم الإسلامي كرحم عالمي - لتخليق خيالات جامعة أكثر عالمية للمشروع القومي. فعبّر مقاومة منافس أساسي للألفية المسيحية والحكومة الجمهورية، أوجدت المصادر البلاغية للإسلاموية اختلافاً عالمياً يستطيع المواطنون الأميركيون من طوائف وأحزاب وطنية متنوعة أن يعينوا، في مواجهته، [خصائص] إثنية *ethnos* قومية ولكن متنوعة. لقد ظلت المفاهيم المتواترة حول الإسلام، والتي انتشرت خلال الحقبة الكولونيالية - ثم ورثها الأميركيون وأدخلوا تحسينات عليها في الحقبة القومية المبكرة - معارضة، على نحو متكرر، للكثير من الخصائص التي أكد عليها مواطنو الولايات المتحدة في سعيهم إلى شرعية معنوية كحضارة صاعدة. وحيث تمت الإشارة إلى الإسلام بوصفه تدجيلاً معادياً للمسيحية، وُعدت أميركا بالخلوص المسيحي؛ وحيث كان الإسلام يعني الحكمَ الهمجي المطلق، تعلقت أميركا بالديمقراطية المتنورة. لقد أنتج الإسلام، في ذهن الكثير من الأميركيين، حسية متطرفة عوضاً عن العفة الاجتماعية، وكسلاً فطرياً عوضاً عن العمل بجِد، وجبرية لاعقلانية عوضاً عن الإصلاح التدريجي. تُثبت هذه المقابلة الثنائية الواضحة البُعْدَ الأسطوري للاستشراق كاستراتيجية لموضعة دنيوية الطموحات الحضارية الأميركية. يشرح الفصلان الأولان من هذا الكتاب كيف شكلت بنى

الاستبداد الإسلاموية وعدائها للمسيحية، في تعابير ثقافية واسعة متنوعة، جزءاً متأسلاً من عملية إعادة تشكيل الجمهورانية republicanism وإظهار خصائص الألفية المسيحية. يدرس الفصل الأول طائفة متعددة من التعبيرات الثقافية القومية المبكرة، والتي تستكشف المآزق بين السياسية «الخارجية» تجاه القادة المسلمين والبنى الاستبدادية الإسلاموية كطبقة سياسية معادية للجمهورانية. ثم يستقصي الفصل الثاني كيفية التي تجسد من خلالها الإسلام داخل التقليد الفكري التوراتي المؤمن بالأُخْرُوية⁽¹⁾، وكيف أثر هذا الخطاب النبوي prophetic في أفكار التبشيريين البروتستانت الأوائل وفي نجاحاتهم في الأراضي الإسلامية. لقد انبثقت بعض القوة الملحوظة للإسلاموية في التاريخ الثقافي الأمريكي من التقاء حركة التنوير الفلسفية ووجهات النظر الدينية العالمية في اختلاق معارضة مشرقية عمومية، ولكن نائية، لجسر الهوة التي غالباً ما باعدت بين الحرية الجمهورية والمسيحية الخلاصية redemptive؛ العنصرين الأقوى للرسالة القومية المتخيّلة.

تصف الإسلاموية الأمريكية كيف كانت هذه المعارضة الإيديولوجية بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي معقدة ومقيدة عبر تطبيق الأبعاد الإسلاموية على أوضاع محلية متنوعة، ومن خلال زيادة فترات الاحتكاك البيثقافي. لقد كان العالم الإسلامي - في تقليده المعارض - مرآة نائية تتعلق بمجموعة عرقية أجنبية؛ كشفت، وجسدت، نماذج مضادة لأميركا تم تعميمها لتحذير المواطنين إزاء تجاوزاتهم المفرطة، ولتذكيرهم بالأهمية الدنيوية لمشاريعهم. كما يستكشف هذا الكتاب التفاعل المعقد بين ثلاثة تكافؤات valences أخرى للإسلاموية (والتي أدعوها بـ المحلية domestic، والمقارنة comparative، والرومانتيكية romantic) لابتداع ديناميته المفعمّة بالحياة، كوجود عالمي مُقلق، داخل الطرائق الثقافية للولايات المتحدة في حقبتها المبكرة. لقد استولى أميركيون مختلفون على هذه المصادر البلاغية ضمن مواقف استطرادية لمفصلة وظيفة التنوع الثقافي المعقد وطرائق أدائه ضمن نطاق واسع من مدونات إيديولوجية مختلفة. ولقد تثلّت إحدى الاستراتيجيات الأساسية لعدد من الإصلاحيين البروتستانت في إضفاء بُعد محلي على المعارضة الإسلاموية لـ «تكفير infidelize» أعراف مجتمعات محلية، داخل الولايات المتحدة، كانت إيديولوجياتها موضع شبهة، وكانت أعرافها

(1) eschatology: القول بنهاية العالم وبالبعث والموت والقدر والمحيي، الثاني للمسيح. (المترجم).

قد انتهكت الموائيق التقليدية للفضيلة الدنيوية. أدعو هذه العملية التي تُحول مفاهيم إسلاموية سلبية إلى حالات أميركية بالاستشراق المحلي domestic orientalism.

ورغم ذلك، كان الخطاب الإسلامي مصدراً حيوياً للمخيال الثقافي لأنه لم يبق محصوراً داخل توصيفات العمليات الأيديولوجية لـ «آخر»، [و] التي تخيلت الإسلام نقياً antithesis مثالياً للأوضاع المحلية. كما شكل مصدراً هجيناً لعولمة أساليب التعبير الأميركية وفعاليتها. لقد مكنت علائق القوة المتغيرة بين الولايات المتحدة، كسوق اقتصادية متطورة، وتركيا العثمانية، كإمبراطورية مضمحلة، من إيجاد فرص جديدة للتشابك العابر للثقافات، والتي قللت من حدة المفاهيم التقليدية حول الإسلام المنذر بالخطر. لقد استقرأ اشتباك الأميركيين الحقيقي مع الثقافات الإسلامية المعقدة نزعة رؤية الإسلام كوحشي، وحشي، ومتبطل، وجبري- ومن ثم عارضها؛ لقد نتج عن هذه المشروطية modality ما أسماه الاستشراق المقارن comparative orientalism. فعلى سبيل المثال، عندما ارتحل البوسطيني⁽¹⁾ جورج بَارِل إلى سُمُورَنَّا⁽²⁾، المدينة الأطلسية الساحلية، سنة 1819، كان في غاية الاندهاش لاكتشافه أن قاطني تركيا غير مدركين تماماً لـ «أخطار الألف» التي غرستها الأفكار المسبقة المتحاملة في ذهنه»، وإنما [وجدهم] يتحلون «بكل خصال المسيحيين الحميدة، مع قليل من الخصال غير الحميدة فحسب».⁽³⁾ وفي غمرة كفاح اليونانيين الدموي للاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية، أعادت [صحيفة] ثيوُيُورك مِيرِر طبع مقتطفات من سرد دُونَالْد كَامْبِل لرحلته [إلى تركيا] سنة 1795، حيث «أُسيء فهم <شخصية الأتراك> على نحو فادح». معترضة على النزعة «القهرية» في الربط الذهنى بين التركي و«سفك الدماء»، تُجادل المقتطفات أن «ليس ثمة شعب، في العالم المتحضر، لا يُعرف عن تاريخه الحقيقي ومنزله الأصيلة سوى النزر اليسير مثلما هي الحال مع الأتراك؛ وأسوأ ما في الأمر أن ليس ثمة

(1) نسبة إلى مدينة بوسطن الأميركية. (المترجم).

(2) الاسم اليوناني القديم لمدينة إزمير التركية. (المترجم).

(3) [جورج بَارِل] رسائل من آسيا؛ كتبها نيل من بوسطن، إلى صديقه في ذلك المكان (نيويورك: إيه. تي. غودريتش، 1819)، 10. كتب وليام شيلر- والذي عمل وكيلاً للحكومة الأميركية في الجزائر- في يومياته حول انطباع مشابه أن مسلمي شمال أفريقيا «يختلفون تماماً عن الرأي السائد حول المسلمين» ثم صرح قائلاً «لقد وجدتهم متحضرين، دمثين وإنسانويين. ولم ألاحظ أي شيء في شخصية هؤلاء الناس ينم عن تعصب أعمى غير عادي، أو تطرف، أو كراهية تجاه أولئك الذين يعلنون إيمانهم بديانة مختلفة». وليام شيلر، صور وصفية موجزة للجزائر السياسية، التاريخية، والمدينة (بوسطن: كينغز، هليارد وشركاهما، 1824)، 55.

تفسير مشوّه واحد، ولا فكرة خاطئة وحيدة قد تناولت الجانب السّمح والخير [للإسلام]؛ بل تجنح جميعها، من دون استثناء، إلى تصوير التركي بأشد وجهات النظر بُغضاً وأكثرها انحطاطاً».⁽¹⁾ لقد وفرت إدراكات مقارنة، كهذه، مفاهيم متباينة عن الإسلام مَوْضَعَت أعرافاً إيديولوجية للإسلاموية على نحو جلي محفوف بالمخاطر. هذا وازدادت فُرص تنمية أُلُفَةِ أميركية تجاه الثقافات الإسلامية، خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كنتيجة لتغير السياسة الطبيعية لمنطقة المتوسط. إن هزيمة البحرية التركية في نَافَارِيْنُو سنة 1827 (مجمّعة مع مذبحة⁽²⁾ الإنكشارية العثمانية قبل سنة من ذلك)، واستعمار الفرنسيين للجزائر سنة 1830، وتوقيع معاهدة تجارية بين الولايات المتحدة وتركيا، في ذات السنة، قد أزالَت الكثير من العوائق التي حالت دون زيارة أعداد كبيرة من الأميركيين لشرق المتوسط. إن ما شجع على سهولة وصول الزائرين الغربيين إلى البلدان المحاذية لساحل شرق المتوسط هو تقدّم خدمة الملاحة بالسفن البخارية بين موانئ المتوسط، وافتتاح فنادق سياحية، ونشر أنواع جديدة من كتب ترسخ لمسارات ريادية، وترسم خرائط جغرافية مقدسة، وتسرد أنماط إدراك أكثر انهماكاً في حياة الشرق الأدنى. لقد اشتمل عدد المسافرين المتزايد على أولئك المرتبطين بالمشاريع التبشيرية، والعسكرية، والتجارية، وعلى طائفة متنوعة من سائحين يتراوحون بين رؤساء جامعات يقضون إجازاتهم، إلى مغامرين هائمين يبحثون عن روح الإبداع الرومانتيكية ومداداة مناخات بيولوجية ومعنوية جديدة. لقد ساهم نشر رسائلهم وحكاياتهم في تعميم صورة أكثر واقعية، على نحو ما، لأعراف الحياة العثمانية، والتي ساهمت بدورها في الحث على إعادة تقييم بطيء للصورة النمطية التي تحط من قدر الأتراك. وبينما سعى بعض المراقبين إلى البحث عن الانحرافات التقليدية للإسلام المستشرق وتأكيدّها، تنبه زائرون آخرون إلى الأعراف الثقافية الإسلامية، والتي كانت متفوقة - حتى من جهة شروط أعراف الفضيلة المسيحية -

(1) نيويورك ميرر (1824): 23، 27، 182-3، 214-5؛ من [كتاب] دُونَالْد كَامْبِل، رحلة برية إلى الهند، وعبر درب لم يسلكه أي أوروبي، في جزء منه. من قبل (فيلادلفيا: تي. دُوبسن، 1797)، 170، 176-7. طُبِعَ الكتاب، أول مرة، في لندن سنة 1795، ومن ثم في طبعات أميركية أخرى في نيويورك (1798، 1801) وفي فيلادلفيا (1807). كان دُونَالْد كَامْبِل الاسم الأدبي لصحافي إنجليزي يدعى ستيفن كَرَّ كَارِبَنْتَر، والذي هاجر من شمال كارولينا سنة 1803، ثم أصبح محرراً مهماً، ومن ثم ألف كتاب سيرة عن توماس جيفرسون.

(2) ما يعرف بالواقعة الخيرية؛ حيث أقدمت وحدات الفرسان الموالية للسلطان محمود الثاني على سحق تمرد الإنكشارية ضده (14-15 حزيران 1826) وإعدام من نجوا منهم. (المترجم).

على تلك التي تمارس يومياً في الولايات المتحدة. في الحقيقة، لقد اختبر الأميركيون المرتحلون إلى الشرق الأدنى مجتمعاً كان - على الرغم من ضعفه السياسي - أكثر نجاحاً في تفادي بعض المشاكل الاجتماعية الضاغطة، إلى حد بعيد، على أميركيي حقبة ما قبل الحرب الأهلية؛ تلك [المشاكل] التي تنتج من رهاب الأجانب xenophobia، ومعاقرة المسكرات، والاستغلال، والتمييز العنصري، والطائفية sectarianism.

لقد وفر هذا التطور المتدرج للبُعد المقارن للاستشراق صوراً منقّحة عن الإسلام، والتي اقترحت، كذلك، نماذج كوزموبوليتانية لسلوكٍ comportment ثقافي غير متاح داخل تقاليد الإرث الأوروبي وأميركي. إن تقليل حدة الخطر الذي أحدثته الإمبراطورية العثمانية، خاصة بعد 1830، أعاد تنشيط العالم الإسلامي كبؤرة جذب غريزي وإن بدرجة أقل من كونه موضع تنافر. وتعتبر المراجعة الموجزة لـ *ماريا تشايلد*، بضع كلمات عن تركيا، واحدة من الأمثلة المبكرة على الإجراءات الدينامية للاستشراق المقارن، نشرت سنة 1833، في مجلة *منتخبات أدبية لليافعين* التي حررتها. كانت *تشايلد* قد قرأت، حديثاً، سرد رحلات الدكتور *جيمس إي. دي كاي* *صور وصفية موجزة لتركيا* الذي نشرته [دار] *جيه. و. جيه.* هاربر في *نيويورك*، فاندعشت مما اكتشفته. «نحن ميالون إلى القول «شرير مثل تركي»، و«قاس مثل تركي»، وما شابه ذلك»، لكنها ادعت أن «الكاتب... الذي أقام في تركيا قرابة عام، يقدم وصفاً لطبائع تلك البلاد وعاداتها، مما قد يجعلنا، في أوجه كثيرة منها، نخجل من عاداتنا وطبائعنا». ثم تورد تلك المراجعة شواهد عن الفضيلة التركية منقولة من صفحات [كتاب] *دي كاي*، كالأمانة، وحسن الضيافة، والرفق بالحيوان، والاعتدال، والنظافة، واحترام الموتى. تهاجم *ليديا ماريا تشايلد*، بعنف، عادة الأميركيين العقيمة في الخط من قدر الثقافات الأخرى، كما تتخذ موقفاً تصاعدياً لتشجيع قرائها اليافعين، معلنة بوضوح: «[يتوجب] على كل العالم المتحضر» أن «يقلد الأتراك».⁽¹⁾ تسجل مراجعة *تشايلد* كيف نقل الإصلاحيون، على مراحل، تقييمات منقّحة للسلوك الإسلامي - مستمدة من اشتباكات الرحالة البيثقفية - إلى البيئة الثقافية لحقبة ما قبل الحرب الأهلية، حيث أصبحت مصادر تكتيكية في مسعى إصلاح

(1) *ليديا ماريا تشايلد*، «بضع كلمات عن تركيا»، [مجلة] *منتخبات أدبية لليافعين* Juvenile Miscellany، العدد الرابع (كانون الثاني وشباط 1833): 310-1. تراجع مقالاتها [كتاب] *إي. دي كاي*، *صور وصفية موجزة لتركيا في 1831 و1832* (نيويورك: *جيه. و. جيه. هاربر*، 1833).

أعراف أميركية غير ملائمة.

وحيث إن هذه الاشتباكات الجديدة قد تكونت، بشكل رئيس، من زيارات روتينية إلى الثقافات الإسلامية، وظلت جاذبيتها مصدراً لاختلاف مثير للاهتمام، فإن الإسلاموية المقارنة تتحمل [أبعاد] مخاطرة إيجاد البنية السلوكية المضادة للإسلام المصوّر بطريقة رومانتيكية. لطالما كان التقليد السالب للإسلاموية محكوماً، دوماً، بشروط النزعة الطبيعية الضدية counterstrain للتغريب الرومانتيكي، الذي نشأ من الغنى التخيلي لـ [كتاب] ألف ليلة وليلة الرائج على نحو واسع (يُعرف [في الغرب] بـ *مُسَامَرَاتُ اللَّيَالِي الْعَرَبِيَّةِ*)⁽¹⁾ وهو كتاب بدرجة أهمية القرآن في تأثيره على المواقف الغربية تجاه الإسلام، حيث كانت مجلداته متوافرة في المستعمرات معظم القرن الثامن عشر، وتم نشره في الولايات المتحدة أوائل 1790.⁽²⁾ لقد صوّرت الإسلاموية الرومانتيكية الأراضي الإسلامية كأكثر أمكنة العالم المرغوب فيها، على نحو مثير، بالاعتماد على خليط من المفاهيم نشأت من الأفكار التوراتية حول الغنى المشرقي، والصفة [الخيالية] الخارقة للطبيعة supernaturalism للحكايات المشرقية، وأساطير الفرسان المسلمين، وصور أُولي الأمر الكسولين المستمتعين بسبي الحرّيم. هذا وقد أكد أميركيون كثير من حقبة ما قبل الحرب الأهلية، بشكل متزايد، على هذا التكافؤ المُتجَلّي، من جديد، للإسلاموية الرومانتيكية- فيما يتصل بطبائع الضيافة الفخمة والمتعة الحسية- لأنه قد مكنهم من تمثّل الاختلاف الإسلامي كصورة رمزية من صنع كُوزموبوليّاتِيّهم. فعبّر توطّين الطاقات الميالة إلى الانعتاق التي رافقت إسلاماً مستشرق، استغلت هذه النظرة الشكلية لإسلاموية منتصف القرن التاسع عشر [مواقف] مجموعة عرقية غربية لتعريف كونية القوة الثقافية الأميركية، على نحو رمزي، ومن ثمّ مضاعفة القدرة الإغوائية للثقافة المحلية والمنتجات المادية.

تنكب الفصول الأربعة الأخيرة من هذا الكتاب على حقول مختلفة لهذه المفاوِضات negotiations المقارنة في التعبير الثقافي، منتصف القرن التاسع عشر، بطرائق سماها إدوارد

(1) *The Arabian Nights' Entertainments*: وهو الاسم الذي أطلق على ترجمة كاملة (16 مجلداً) من الفرنسية حررها أندرو لانغ سنة 1898. ولكن، غالباً ما تُعرّف بـ *الليالي العربية* *The Arabian Nights* ليس إلا. (المترجم)

(2) تشمل الطبقات الأميركية المبكرة لـ *الليالي العربية* (فيلادلفيا: إتش و ب. برايس، 1794)؛ (نورثش، كينيكيت: توماس هبارد، 1796)؛ و(دوفر، نيو هامشائر: صموئيل براغ، 1797).

سعيد بالـ «طباقية contrapuntal». ويظهر الفصل الثالث خريطة الأبعاد الإسلامية للنزعات الاعتدال ومقاومة الرِّق عبر فحص طرائق وسم هذه الأعراف بالانفجارات الإسلامية المفاجئة من أجل استنباط [قوانين] الإصلاح المحلي. كان قد قاوم هذه الاستراتيجيات المعارضة فهم جديد لم تحلين إلى شرق المتوسط وجدوا في تركيا مجتمعاً ذا تقاليد في الاعتدال والعق من العبودية لم يكن الأميركيون قادرين على تبنيها، لكن [هؤلاء الرحالة] قاموا، رغم ذلك، بنشر هذه الأعراف للإشارة إلى بُعد مختلف في النقد الثقافي. إن تحليلاً للجدل العنيف وأسلوب تعبير النقاد الذين صوّروا نشوء الكنيسة المورمونية⁽¹⁾ - وتطرفها اللاهوتي، والعسكري، ونظام تعدد الزوجات - كنسخة مطابقة للإسلام المشرقي في الغرب الأمريكي، يُشكلُ ثيمة الفصل الرابع. كانت الإسلاموية مصدرراً عمومياً للمخيال الأدبي، ويكشف الفصل الخامس عن حالة تستحق الدرس للكيفية التي كيف بها هيرمن ملغل، على نحو مخالف، قدراته الواسعة الأفق طيلة عمله كمؤلف مبدع. ويدرس الفصل الأخير تجليات مادية لإسلاموية محدثة في شكل تصاوير زيتية ومنحوتات؛ وفي أنماط الولع الشعبي بارتداء البلومر⁽²⁾ التركي والزي العسكري الزواوي⁽³⁾ لوصف الشهرة المتزايدة لتكافؤاتها الرومانتيكية خلال الحرب الأهلية.

تصفُ هذه الأمثلة اتفاق الإسلاموية الأمريكية مع اكتشاف إدوارد سعيد أن الأفكار الاستشراقية قد «استجابت إلى الثقافة التي أنتجتها بدرجة أكبر من [استجابتها] إلى هدف [الثقافة] المزعوم»، كما وتتفق مع الملاحظات الفلسفية لبول ريكور (وإيمانويل ليفيناس): «ليس الآخر نظير عين ذاته»⁽⁴⁾ فحسب، وإنما ينتمي إلى معنى تكوينها الجوهري⁽⁵⁾. إن

(1) Mormon Church: أو كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة. أسسها جوزيف سميث، في نيويورك، سنة 1830، مدعياً النبوة وأنه رسول الله إلى القارة الأمريكية لإقامة الكنيسة الأصولية. بجانب إيمانهم بالكتاب المقدس، كسائر المسيحيين، يؤمن المورمون بثلاثة كتب أخرى: كتاب المورمون المقدس (الكتاب المتمم للعهد القديم)، كتاب المبائى والعهود، وكتاب الخريدة النفيسة. (المترجم).

(2) Bloomer: سروال فضفاض مزوم عند الكاحل كانت ترتديه النساء. (المترجم).

(3) الزواوي (Zouave): جندي في فرقة مشاة فرنسية كانت قد تأسست من الجنود الفرنسيين ذوي الأصول الجزائرية وتميز بارتداء ثياب مختلفة ألوانها. وكانت فرق جيش الاتحاد الأمريكي أثناء الحرب الأهلية قد ارتدت ملابس عسكرية تحاكي ثياب الفرقة الزواوية. (المترجم).

(4) the Same: عين الذات (الذات الثابتة التي لا تتغير) والتي هي نقيض الذات المتحولة المتغيرة the Self (المترجم).

(5) بول ريكور، عين الذات كآخرو، ترجمة كاتلين بليجي (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1992)، 329.

استقصاء [تلك الأمثلة] للإسلاموية قد أسقط جدل الدارسين، منذ [إدوارد] سعيد، على أوضاع أميركية؛ والقائل إن قوة الاستشراق الاستطراذية كانت قد تَشَتَّت، وتَقَطَّعت، وتعددت، وتصارعت عوضاً عن أن تتناغم بطريقة مهيمنة. «يجعل الاستشراق من عملية تصنيف الكثير من أنماط الاختلاف المتنوعة كأخروية مشرقية عملية سهلة»- توضح ليزا ألو- «وأن استخدام استعارات مشرقية بعينها، في فترة ما، قد يختلف عنه في فترة أخرى».⁽¹⁾ إن هذا الإرث المختلف، في نمطه، قد مكن الإسلاموية من أن تصلح كعملية، مفروضة بالقوة، للمخيل الثقافي، والتي بواسطتها انتشرت مفاهيم مُركَّبة بطرائق مختلفة لتلائم مشاريع متنوعة واضحة المعالم، ولتعيّن أوضاع محلية مختلفة على حد سواء. لم تحظ أية مشروطية modality من مشروطيات هذه التمثيلات على امتياز ما خلال أزمة تاريخية بعينها (سواء حولت الإسلام إلى شيطان عدو للطموحات الأميركية، على سبيل المثال، أو صورته بطريقة رومانتيكية كأفق مثير للاهتمام لزيادة حجم المخزون العالمي للتعبير المحلي) باعتمادها الكلي على التقييمات المتغيرة للعالم الإسلامي فقط، وإنما- بدرجة أكثر أهمية- على الاحتماليات الإيديولوجية لطرائق حالات الأداء التعبيري والبلاغي أيضاً. ومع أن الإسلاموية الأميركية المبكرة لم تنشأ من أعراف مجموعة مستوطنين مسلمين داخل الولايات المتحدة، إلا أنها كانت، رغم ذلك، إثنية «ظرفية»، «رمزية»، أو «متخيلة» نافعة لتعيين الحدود العالمية الفاصلة لمواقف ثقافية أولت على أنها أميركية.⁽²⁾ لقد وفرت نظائر الإسلاموية المتنوعة في أشكالها ومعانيها، والمتغيرة في خواصها، وسيلة فعالة لتمييز حس العامة الجمعي ضد مُنافس أجنبي غريب؛ ولبسط محدودية أفق الاهتمامات المحلية على طور عالمي.

كانت المؤسسات الثقافية الأكاديمية مُقلّة في دراسة حضور تقليد الإسلاموية- في الحقبة التي سبقت القرن العشرين- وأهميته، في الولايات المتحدة، على حد سواء. تحتك أعمال

(1) ليزا ألو، مناطق حرجة: الاستشراق البريطاني والاستشراق الفرنسي (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، 1991)، 8.
 (2) جوناثان واي. أوكاموزا، «الإثنية الظرفية»، [مجلة] الدراسات الإثنية والعرقية، العدد الرابع (تشرين الأول 1981): 452-65؛ هيربرت غانز، «الإثنية الرمزية: مستقبل المجموعات الإثنية وثقافتهم في الولايات المتحدة»، [مجلة] الدراسات الإثنية والعرقية، العدد الثاني (1979): 9-17؛ إتيان بالينار، «شكل الأمة»، ضمن [كتاب] بالينار وإيمانويل فاليرشتاين، عرق. أمة. طبقة (لندن: فيرسو، 1991)، 96-100. لقد لاحظ فَرَانك شِفِلْتُون أن الطبيعة الأدائية للعرق الأميركي، في الحقبة المبكرة، «ليست حالة مستقرة ولكنها مؤشر على مجموعة ثقافية تغير فهمها لذاتها، على نحو متواصل، في مواجهة العلاقات المتحوّلة ضد العالم الأوسع. عرقٌ متخلط: الإثنية في أميركا البدائية (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1993)، 8.

رئيسة بالقارة الآسيوية، كمثل إيمرسون وآسيا ليفريدريك كاربنتر، والشرق في الفلسفة المتعالية الأميركية⁽¹⁾ لآرثر كريستي، الديانات الشرقية والفكر الأميركي لكارل تي. جاكسون، والفلسفة المتعالية الأميركية والديانات الآسيوية لآرثر فيرسلوس، والتي تجاهلت، في مجملها، الإسلام وركزت، بشكل أساسي، على المفاهيم البوذية والهندوسية في الفكر الأميركي⁽²⁾. كما تم في الولايات المتحدة- إبان القرنين الثامن والتاسع عشر- إهمال وجود عديد الدارسين الذين تناولوا بالبحث التمثيلات الغربية للإسلام. وحين أكد فرد هاليداي في الإسلام وأسطورة المواجهة⁽³⁾ (1996): «أن المفاهيم الوحيدة التي توافرت- في الحالة الأميركية- عن المسلمين، كانت موجودة- على نحو تقريبي- وحتى ستينيات القرن التاسع عشر، في الأفلام- فالتينو كشيخ من الجزيرة العربية، وفدائيون فلسطينيون في الخروج [للثون يوريس]»- فهو، بذلك، يضرب مثلاً على هذا الإهمال اللاتاريخي ahistorical لعرق وجهات النظر الأميركية المبكرة عن الإسلام والمسلمين وتنوعها، وبالتالي فإن [هذه المفاهيم] غير قادرة على الجدل بشأن كيفية توفير إرث- كهذا- أعرافاً مهمة، متعارفاً عليها، لفهم طرائق ترسيخ الإسلاموية لذاتها كأداة نقل تحاول فهم الإسلام. ورغم ذلك، يجادل هاليداي أن ما يسميه «مناهضة الإسلاموية الحركية anti-Muslimism» مكوّن من «ثيمات ورواسب ثقافية» يفتقر «انبعاثها، وإعادة تشكيلها، وإعادة تموضعها» إلى أن تفسّر بقرائن عصرية. ينقب هذا الكتاب عن جذور هذه الرواسب والثيمات بالكشف عن جذورها الثقافية واستكشاف تشعباتها في القرائن التاريخية المبكرة داخل الولايات المتحدة.⁽³⁾

كانت ثلاث دراسات عن الاشتباك الأميركي المبكر مع الشرق الإسلامي قد نُشرت في تسعينيات القرن العشرين، تتوسع هذه الدراسة في [ثيمات] تلك الأعمال، وتجعلها أكثر

(1) أو الفلسفة التأسيسية (Transcendentalism): فلسفة تقول إن اكتشاف الحقيقة يتم بالدراسة القبلية لعمليات الفكر وليس عن طريق الخبرة أو التجربة، كما تشير إلى الحركة الفلسفية التي ارتبطت بـالف والدو إيمرسون ومارغريت قلر والتي قالت أن الواقع المثالي الروحي يتجاوز المعرفة بالحس والبدية. (الترجم).

(2) فريدريك إيف كاربنتر، إيمرسون وآسيا (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1930)؛ آرثر كريستي، الشرق في الفلسفة المتعالية الأميركية: دراسة [لآثار] إيمرسون، ثورو، وألكت (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1932)؛ كارل تي. جاكسون، الديانات الشرقية والفكر الأميركي: استكشافات القرن التاسع عشر (ويستبورت، كيتيك: غرينود، 1981)؛ آرثر فيرسلوس، الفلسفة المتعالية الأميركية والديانات الشرقية (نيويورك: مطبعة جامعة إكسفورد، 1993).

(3) فرد هاليداي، الإسلام وأسطورة المواجهة: الدين وطرائق السياسة في الشرق الأوسط (لندن، نيويورك: آي. بي. تاروس، 1996)، 160.

عمقاً. لقد وصف فؤاد شعبان الـ «انهماك الشديد» و«الرباط العاطفي والفكري» للأميركيين الأوائل مع العالم الإسلامي في كتابه الإسلام والعرب في الفكر الأميركي المبكر. ويدرس الهلالُ مُحتجياً لـ روبرت أليسون التفاعلات الثقافية والدبلوماسية للولايات المتحدة في المنطقة المحيطة بالمتوسط قبل 1815، مكتشفاً أن العالم الإسلامي «وسيلة بلاغية نافعة على نحو لافت للنظر». ينوه أليسون إلى التشويه الاستراتيجي المتأصل في الإسلاموية، موضحاً أن «الأميركيين الذين استخدوا العالم الإسلامي كمرجعية لمجتمعهم كانوا غير معنيين بالحقيقة التاريخية أو [بتقديم] وصف دقيق للإسلام، وإنما بالملاءمة السياسية لهذا الوصف».⁽¹⁾ وفي استشراف الولايات المتحدة، تعرض [الهندية] مالبيني جوهار شويلر، بقوة، كيف كانت المطامح الإمبريالية للأمة المبكرة واضحة المعالم داخل جمالية الاستشراف الثقافية ومختبرة من قبلها، زاعمة أن الولايات المتحدة كانت «عالة على الخواص المشرقية التي سعت إلى (السيطرة عليها) والانفصال عنها».⁽²⁾ يركز كتابها على طائفة أوسع من استعارات مكانية وزمانية مشرقية - تشمل تجليات الاستشراف التي وصفتها بالـ «مصرية القديمة Egyptological» والـ «هندية Indic»- والتي لها، على الرغم من ذلك، القدرة التأثيرية المتأينة من حصيلة تعميم التحديات الاستثنائية للثقافات الإسلامية مما حير المواطنين الأوائل تحييراً شديداً. توسع الإسلاموية الأميركية [أبعاد] هذه الدراسة بالبحث في أرشيف صور، وأعمال فنية، ومواقف أكثر تنوعاً كامنة - بدرجة أكبر - على نحو ثقافي، حيث تم تمثيل أعراف إسلامية، على نحو ملائم، ضمن أنساق خطاب الأداء الأميركي المبكر وطرائقه خلال الحرب الأهلية. وباستقراء كيف عمل العالم الإسلامي على إضفاء بُعد دولي على الطرائق الثقافية الأميركية، يقدم هذا الكتاب استعادة أرشيفية لعبارات اصطلاحية متداخلة، متميزة عن بعضها، لاشتباك ساعد على تشكيل صدامات تاريخية مع الشعوب الإسلامية، وعلى تقبل البنى الأميركية الدنيوية، من دون اعتراض، كذلك. لقد عزا المؤرخون وعلماء السياسة، في الآونة الأخيرة، اهتمامهم بالشرق الإسلامي إلى المفاوِضات الدولية للقوة الثقافية الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية. ويدرس دوغان

(1) فؤاد شعبان، الإسلام والعرب في الفكر الأميركي المبكر (دورام، كارولينا الشمالية: أكورن برس، 1991)، 199، 195؛ روبرت ج. أليسون، الهلال مُحتجياً: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي. 1776-1815 (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995)، 59.

(2) مالبيني جوهار شويلر، استشراف الولايات المتحدة: العرق، الأمة، والجئوس في الأدب، 1790-1890 (آن آربر: مطبعة جامعة ميشيغان، 1998)، 3.

لِتِل في الاستشراق الأميركي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ 1945 «المواقف والمصالح المعقدة والمتضاربة أحياناً»، والتي ميزت السياسة الخارجية للولايات المتحدة لحقبة ما بعد الحرب في علاقاتها الدبلوماسية مع الشرق الأوسط. وبالرغم من تقديمه لاستقراء خاطف لجذور النزعة المناهضة للإسلام قبل القرن العشرين، فإن مجال دراسته الكرونولوجي⁽¹⁾ يُقيد تحليله لديناميات «الافتراضات الثقافية المبكرة والصور النمطية العنصرية» التي كانت قد «تحوّلت... إلى اختزال ثقافي لا يُقاوم» أسهم، بشكل أساسي، في تشكيل سياسات الولايات المتحدة لحقبة ما بعد الحرب وإقرارها.⁽²⁾ يُعدّ [كتاب] ميلاني ماكالبستر، صدامات ملحمية: الثقافة، وسائل الإعلام، ومصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، 1945-2000، دراسة رائعة تشدد على مركزية الأعراف والتمثيلات الثقافية للشرق الأوسط في بناء هويات أميركية متعددة الثقافات و[صياغة] قومية أميركية لحقبة ما بعد الحرب. كما تكشف عن كثير من الـ «مقاربات غير المتوقعة» والـ «أوضاع غير المتناسقة» بين النتاج الثقافي المحلي وطرائق قيام «سمات جغرافية مُحتملة» ومتبدلة للشرق الأوسط بالعمل كـ «رمز متحوّل» لموضوعة وصياغة تمثيلات رانجة، وجنوسية، وعنصرية مختلفة.⁽³⁾ ولدراسة طرائق الإسلاموية في تشكيل الهويات والمشاريع الثقافية المحلية داخل الولايات المتحدة قبل صعودها كقوة عالمية، وحتى قبل اختراع «الشرق الأوسط»، يستقصي هذا الكتاب بعض الأصول المبكرة لما تسميه ماكالبستر بالـ «المنطق الثقافي». وإنه، بذلك، يختبر - على نحوٍ مباشر - مجادلة إدوارد سعيد أن أميركيني القرن التاسع عشر لم يقوموا بـ [أي] «توظيف تخيلي» في المشرق لانهماكهم الشديد بالمستعمرة في الغرب.⁽⁴⁾ وتبين الإسلاموية الأميركية أن مجموعة أميركية متنوعة قد تشابكت مع العالم الإسلامي قبل وقت بعيد من هجرة المسلمين، طواعية، إلى الولايات المتحدة في القرن العشرين، واصفةً كيف وفر المشرق الإسلامي، بتاريخه وتعايرة الثقافية، حداً مشرقياً

(1) Chronological: مرتب زمنياً تبعاً لتسلسل حدوثه. والـ Chronology: العلم الذي يبحث في التعيين الدقيق للتواريخ وترتيبها وفقاً لتسلسل أحداثها. (الترجم).

(2) دوغلاس ليتل، الاستشراق الأميركي: الولايات المتحدة والشرق الأوسط منذ 1945 (تشابل هيل: مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، 2002)، 3، 10.

(3) ميلاني ماكالبستر، صدامات ملحمية: الثقافة، وسائل الإعلام، ومصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، 1945-2000 (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2001)، 40، 276، 269، 42.

(4) [إدوارد] سعيد، الاستشراق، 290.

متنوعاً عمل كحقل متذبذب للتعريف العابر للحدود لطائفة متنوعة من الأميركيين الأوائل يسعون إلى أقدار أقل وضوحاً، وأكثر عالمية، من تلك التي سعى إليها الرواد في المناطق التابعة للغرب. لقد ابتدع البروتستانتيون الأميركيون ذوو الأصول الإنجليزية طائفة متنوعة من الأفكار والأوضاع وكيفوها وفقاً لمقاصدهم - مثلما فعلوا تجاه الأميركيين الأصليين native عند التحويم الغربية - سعوا من خلالها إلى معارضة الاختلافات التي لم يستطيعوا إدراكها والاستيلاء عليها واحتوائها، وذلك عبر فهم حوار عابر للثقافات. لقد أنجز بعض الدراسات الإبداعية حول الإسلام في الولايات المتحدة دارسون بحثوا في دور الإسلام بين مجتمعات العبيد في الدراسات الثقافية الأفرو-أميركية. إن إعادة تسليط الضوء على تجارب العبيد المسلمين من الأفارقة الأميركيين ما هو إلا مجال حديث للدراسات التي تنوه بالحضور السوسيولوجي للإسلام في التاريخ الثقافي الأميركي المبكر. لقد ضاعفت دراسات في نصف الكرة الأرضية، وعلى الضفة الأخرى من الأطلسي، من [ثيمة كتاب] آلان أوستن المسلمون الأفارقة في أميركا إبان فترة ما قبل الحرب الأهلية؛ أنجزها مايكل غوميز وسيلفيان ديوف، واصفة كيف أن المعتقدات الدينية وأعراف المسلمين من أفارقة غرب أفريقيا، والذين تم استعبادهم في طول [القارتين] الأميركييتين وعرضهما، قد عملت كمصدر ثقافي متعدد الجوانب ساعدهم على البقاء، وحتى على تحدي أوضاع عبوديتهم.⁽¹⁾ وعلى الرغم من أن ولايات العبودية قد حالت، بصورة عامة، دون توارث الأعراف الإسلامية بين الأجيال المتعاقبة، فإن العديد من الأميركيين الأفارقة قد أعادوا تبني الإسلام، في القرن العشرين، كمصدر فعال لا يعبر عن الإيمان الديني فحسب، وإنما يرمز إلى إرث ثقافي أفريقي ذي تقليد مقاوم لذل

(1) آلان دي. أوستن (نيويورك: غارلاند، 1984)؛ والمعروف بصيغته المختصرة بـ الأفارقة المسلمين في أميركا في فترة ما قبل الحرب الأهلية [نيويورك: روتلج، 1997]؛ وانظر أيضاً «هويات إسلامية في مجتمعات الأفارقة بأميركا الشمالية أيام العبودية، 1731-1865»، [مجلة] الإسلام ومجتمعاته جنوب الصحراء، العدد السابع، Islam et Societes au Sud du Sahara (1993): 205-19؛ سيلفيان أ. ديوف، عبادة الله: أفارقة مسلمون استعبدوا في أميركا (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، 1998)؛ ريتشارد برنت تيرنر، «مسلمون في أرض غريبة: العبيد من المسلمين الأفارقة في أميركا»، في الإسلام في التجربة الأفريقية-الأميركية (بلوومنغتون: مطبعة جامعة إنديانا، 1997)، 11-46؛ مايكل أ. غوميز، «المسلمون في أميركا المبكرة»، مجلة التاريخ الجنوبي، العدد 60 (1994): 671-709، وهلال أسود: تجربة المسلمين الأفارقة في الأميركيين وتراثهم (نيويورك: مطبعة جامعة كمبريدج، 2005). ولمسرد مفيد بأسماء الدراسات عن المسلمين في مجتمعات العبودية الأميركية، أنظر برنت سينغلتن، «الأمة التي نزلت على مهلها: بيلوغرافيا مختارة عن الأفارقة المسلمين المستعبدين في الأميركيين والكاريبي»، مجلة شؤون الأقليات المسلمة، العدد 22 (2002): 401-12.

العنصرية أيضاً. وبما أن الإسلاموية الأميركية لا تبحث، على نحو مباشر، في هذا البُعد المبكر للإسلاموية الأميركية، وبالطرائق التي حقق بها المسلمون الأميركيون، من ذوي الأصول الأفريقية، إيمانهم بمذاهب إسلامية مختلفة، ضمن أوضاع تاريخية متنوعة؛ إلا أنها تظل مجال دراسة مستقبلية حول ذلك انطلاقاً من تلك الأوضاع التاريخية بعينها.

لقد افترقت الإسلاموية الأميركية المبكرة عن أنماط الاستشراق العابرة للأطلسي التي أوجدتها، لأنها كانت- وقبل إدارة الولايات المتحدة العسكرية لشؤون مسلمي المورو [جنوب] الفلبين أواخر القرن التاسع عشر- مخيلاً ثقافياً، لأساس له، في [حقبة] بيروقراطية كولونيالية. وبما أن الأميركيين قد استقوا استعاراتهم من الصدمات البيثقافية للمشاريع التبشيرية، الدبلوماسية، والسياحية، فإن الإسلاموية قد لعبت دوراً أكثر حرية، وأشد رمزية، في تشكيل الكيفية التي مَوَّع بها الأميركيون تعابيرهم الرائجة والمادية باصطلاحات أكثر عالمية. غير محكومين بالصور النموذجية للمسلمين الذين بين ظهرانيهم، وظف الأميركيون الأوائل اختلاف الإسلام من أجل تشكيل حدود مشاريعهم الثقافية وتوسيعها على حد سواء. تعبر هذه الأبعاد، بطريقة مثيرة، عن الفرضية العامة لهذا الكتاب أن خطاب الإسلاموية قد سعى إلى احتواء التحدي العالمي للإسلام بتحويل اختلافه إلى مورد محلي ساعد (حين غُمِمَ على نحو متنوع) على إضفاء بُعد عالمي على التجارب القومية كظاهرة معولة وثيقة الصلة بها. وبما أن هذه الدراسة تفترض بنية قومية، على نحو تقليدي، بشروط زمنية، بادئةً بمرحلة الاستقلال الوطني ومنتية بحقبة الحرب الأهلية، فإنها، بذلك، تختبر محدودية سلطة المقصورية exclusivity القومية والدينية بالنظر، على نحوٍ مثير، إلى حقيقة أن تقاليد الإقصائية exceptionalism معتمدة أيضاً، وبدرجة أكبر، على التعريفات الدنيوية المقارنة. كما ينوه هذا الكتاب بالتداخل المتنوع لموارد ثقافية تتحكم بتنوع الشعب الأميركي، فتؤكد آثار النخبة البروتستانتية البيضاء للساحل الشرقي في تشكيل الثقافة القومية. وعلى الرغم من ذلك، لا يوضح هذا الاستقراء للعمليات الثقافية للإسلاموية الكيفية التي حاول بها هؤلاء الأميركيون جعل الإسلام ظاهرة عالمية ذات معنى فحسب، وإنما يوسع ويُغني استقصاءات حول طبقات تحليل نقدي راسخة إلى حد بعيد. تؤسس الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية لبُعد جديد من البحث النقدي طبقته مجموعات أخرى، ويمكن تطبيقه على تجمعات سكانية

وفترات زمنية أخرى في طول الأميركيتين وعرضهما. ومع أنه يبدو ثانوياً، في ظاهره، للطرائق الثقافية في نصف الكرة الآخر، فإن حقل الإسلاموية يُفسر أفقاً أكثر عالمية كَوْن (وكان مندمجاً في) صياغات إيديولوجية أكثر ترسخاً تُنسب إلى أقليات إقليمية، وعرقية، ودينية. لقد كان الأميركيون المتحدرون من السكان الأصليين، ومن ذوي الأصول الأفريقية، والإسبانية، والكاثوليكية، واليهودية مستشرقين، في الغالب، عبر محاولات متشابكة لتعريف أوضاع ثقافية ثانوية. لقد جعل الخليط العرقي من نيو أورلينز، على سبيل المثال، تجسداً لـ «مشرق محلي» ساعد خطاب الإسلاموية النقدي على تأويله من وجهات نظر دينامية وعابرة للحدود القومية على نحو مبتكر.

تستخدم هذه الدراسة تعبير الـ «أميريكي» لتمثيل المناطق التي كانت مندمجة ضمن الحالة القومية للولايات المتحدة. وثمة حكاية عامة، على نحو جلي، للإسلاموية الأميركية التي تخاطب تشعب الحقيقة القائلة إن الاستعمار الإسباني لما عُرف، لاحقاً، بالأميريكتين قد ابتدأ في ذات السنة التي نُفي فيها المسلمون الموريسك - بعد أن ساعدوا في تشكيل نظام المجتمع الإسباني وثقافته - من شبه الجزيرة الأيبيرية. كما تركز هذه الدراسة، في المقام الأول، على ثقافات مسلمي الشرق الأدنى في شمال أفريقيا وغرب آسيا، لكنها تستنتج أن ثمة إدراكات عميقة يمكن استخلاصها من استقرار الكيفية التي توالدت بها وجهات النظر الإسلاموية البديلة من الاحتكاك بمجتمعات إسلامية أخرى في أفريقيا وشمال/جنوب شرق آسيا. كما وتأمل - عبر التعريف بالطوبوغرافية الإيديولوجية للإسلاموية الأميركية - أن تساعد على تحفيز بحث مستقبلي في هذه العلائق الخصبية الآسرة. في الجانب الآخر من المتنزه القومي⁽¹⁾، بعيداً عن تمثال محمد في مبنى المحكمة العليا، وعلى ارتفاع 190 قدماً في الجدار الشرقي لمسلة نصب واشنطن التذكاري، ثمة حجرٌ بطول خمسة أقدام بـرُيحات منقوشة بإتقان، وزخارف أزهار، ونقوش بالعربية على ترس زرقاء. كان الحجر هدية من السلطان عبدالمجيد الأول (العاهل العثماني الذي أعلن صراحةً تأييده للحكومة الفيدرالية [الاتحاديين] أثناء الحرب الأهلية، ثم تآرجح في المستقبل) قَدِمَ على متن السفينة الشراعية آركتيك Arctic في أيار لسنة 1854. إن تضمين هذا الحجر في النصب الأطول الذي يخلد ذكرى أول رئيس سميت

(1) ما يعرف بالـ national mall: وهو متنزه ذو مساحة مفتوحة يقع في قلب العاصمة واشنطن. (المترجم).

العاصمة باسمه، يشير، على نحو رمزي، إلى رؤية هذا الكتاب الساعية إلى الكشف عن التفاصيل المطمورة لكيفية التأقلم مع الاختلاف الإسلامي وجعله جزءاً أساسياً في تشكيل المنتج الثقافي القومي المبكر وتمجيده.⁽¹⁾ إن تحليلاً مستفيضاً لتاريخ الإسلاموية الأميركية الهجين وأنماطه المعقدة، والمتنوعة، والمستقرة العابرة للثقافات، يوفر منظوراً ضرورياً حول نزعات القرن الحادي والعشرين تجاه الإسلام، والتي لا تزال تشير إليه، في أحيان كثيرة، بوصفه المرآة المضادة لكل ما هو أميركي.

(1) انظر الصورة ومدونة مصلحة المتنزعات القومية حول «حجارة نصب واشنطن التذكاري» وضمن الرابط <http://imw.nps.gov/lummol/memstone~563.htm>

الفصل الأول

الإسلاموية ومقاومة الاستبداد في التعبير الثقافي القومي المبكر

تخيّل الطاغية المشرقي

عندما اتهم توماس جيفرسون الملك جورج الثالث، في [وثيقة] إعلان الاستقلال، بالتخطيط لإخضاع الأميركيين تحت [سلطة] «استبداد مطلق»، فإنه كان ينطق بلسان تقليد سياسي عد الشكل الأمثل للاستبداد شبيهاً بما مارسه السلطان العثماني على رعيته التي افترض أن لا حول لها ولا قوة. لقد ذهبت مسودة جيفرسون الأولى لوثيقة [إعلان] الاستقلال أبعداً باتهامها «الملك المسيحي لبريطانيا» العظمى «أنه شريك في المسؤولية عن تجارة الرق التي وصفتها بـ «حرب قرصنية» كانت الفعل المخزي لقوى كافرة».⁽¹⁾ لقد ظلت الإمبراطورية العثمانية قوة عالمية، في أواخر القرن الثامن عشر، ومثلت نظاماً سياسياً قمعياً على خلاف مع الجمهورية الساعية إلى إيجاد شكل جديد للحكومة المتطورة للولايات المتحدة. كما استخدم الوطنيون المتحمسون مفاهيم إسلاموية عن محمد، وعن انغماس السلاطين المعاصرين في الملذات، كنماذج نافعة للتعبير، على نحو مثير، عن ظلم استغلال البريطانيين للمستعمرات الخاضعة لهم. إن إدانة الملك جورج، في وثيقة الاستقلال، قد صورت قوته كانهراف، عديم الرجولة، عن الطريق القويم منح امتيازاً لإرادة الفرد على مثالية تنادي بالمساواة بين البشر في جمهورية ديمقراطية عادلة. ولأن القوانين الوحيدة التي اعتقد أي طاغية أنه مجبر على تكبدها- بالنسبة إلى النظرية السياسية للقرن الثامن عشر- هي تلك التي نجمت عن نزوات ميوله الدنيوية، فقد ركز هذا المفهوم المتوافق مع تقليد الإسلاموية على انتزاع محمد للحق الديني، مؤكداً على الكيفية التي أقنع بها الإسلام أتباعه عبر مزيج من تهديدات عنيفة ووعود حسية. لقد سعى الأميركيون، من ذوي الميول التحررية، إلى تحويل

(1) *أوراق توماس جيفرسون*. 26 مجلداً. تحرير جوليان ب. بويد (برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1950) المجلد الأول: 426.

صورة مليكهم الملتزم بالقانون إلى طاغية مغتصب للسلطة بتصوير الملك جورج كُستبد سلطاناً محاطاً بأتباعه الذين لا يرحمون.

ورغم تحرر الأمة الجديدة من السيطرة البريطانية، فلقد تعين على مواطنيها مجابهة شبح الاستبداد كتهديد - داخلي وخارجي - للدور الجمهوري الوليد. وفيما عد أميركيون آخرون الإسلام شريعةً معادية للمسيحية (وهي جينولوجيا genealogy ثقافية سوف نتناولها بالتحليل في الفصل التالي) إلا أن كثيراً منهم اعتمدوا، بشكل أعمق، على معادلة حركة التنوير التي ربطت الحكم الإسلامي بالاستبداد الممنهج. في الواقع، آمن أميركيون كثر بما روته [صحيفة] *نيو هيفن غازيت*، سنة 1788، أن «دين محمد - أينما ترسخ - متوحد بقوة مُستبدة». ⁽¹⁾ كان العالم الإسلامي مُستبعداً، من الناحية الجغرافية، من النضالات السياسية في أميركا الشمالية؛ إلا أنه قد لعب دوراً مهماً في الفكر القومي المبكر وفي ثقافته، على حد سواء، ذلك أن البنى الاستشراقية التي تناولت الاستبداد والطغيان كانت جزءاً أساسياً من عملية إعادة تشكيل الجمهورية من جديد. ولتأسيس أمتهم الجديدة على أسس ديمقراطية راسخة، توجب على الدنيويين worldly الأميركيين التعبير عن افتراقهم عن التجاوزات الاستبدادية المفرطة للعالم القديم؛ وعن تفوقهم عليها أيضاً.

لقد مثلت الأعمال العدائية التي قام بها المسلمون في شمال أفريقيا، واليونان، وحتى في شرق آسيا - طيلة نصف قرن بعد نهاية الثورة الأميركية - تهديدات حقيقية للبحارة والتجار الأميركيين؛ وتحديات رمزية للمثل القومية أيضاً. لقد صور أميركيون كثر المشرق الإسلامي كعالم شرير قائم على العبودية القاسية، والحكم الاستبدادي المتقلب، والحسية المحرمة، والإسراف الأناني؛ والتي رمزت جميعها إلى قوى خطيرة تهددت حرياتهم وحقوقهم السياسية الجديدة. عملت البنية الاستشراقية للإسلام كخصم ثقافي (والمفترى عليه كعدو للديمقراطية والمسيحية على حد سواء) كأيقونة مضادة مهمة فيما يتصل بتوحد الأميركيين من ذوي المعتقدات الطائفية، والعرقية، والحزبية المختلفة، لتعيين هويات نظامهم الجمهوري. معزل عن النظام السياسي الذي قامت عليه الأمة خلال الحقبة الجاكسونية. ⁽²⁾

(1) «جدال حول تأثيرات الديانة الإسلامية والمسيحية على السعادة الإنسانية»، [صحيفة] *نيو هيفن غازيت* وذا كتيكت *ماغازين*، المجلد الثالث (1 أيار 1788).

(2) نسبة إلى الرئيس الأميركي أندرو جاكسون (1767-1845). (الترجم).

لقد تحدث هيمنة المسلمين على المتوسط، وعلى مناطق أخرى من أفريقيا وآسيا، الطموحات العالمية الأميركية لنشر مزيج مبادئها الديمقراطية وقيمها المسيحية. كما مثلت المفاوضات الثقافية للحكم الإسلامي مبدأ رئيساً- ولكن مهماً من الناحية النقدية- للبنية الرمزية للقومية الأميركية المبكرة؛ ولاندماجها الرمزي كذلك. فعبّر استكشاف أوضاع تتعلق بفلسفة سياسية، وسياسة خارجية، وأدوار جنوسية، وطائفة واسعة متنوعة من تعابير ثقافية- تتراوح بين ضروب أدبية ونتاجات فنية مادية وبصرية- يكشف هذا الفصل عن الطرائق التي شكل من خلالها المشرق الإسلامي حقلاً عالمياً نظّم أميركيون مختلفون ضده، وفيما يتصل به، ملاءمة مشروعاتهم الجمهوري العابرة للحدود التي أنجزوها أيضاً. وبذلك شكلت الإسلامية مورداً ثقافياً مهماً تبناه القوميون الأوائل، ومن ثم طوره، ليعبروا تماماً، وعلى نحو مبالغ فيه، عن القابلية الفعالة لحكومتهم الديمقراطية، وعن رغبة الكثيرين منهم التأثير في [طبيعة] التجدد السياسي لقوتهم [هم] العالمية.

لقد حالت أسباب مختلفة من دون اشتغال الأميركيين بطموحاتهم الساعية إلى بسط سلطة أمتهم عبر العالم الأرحب؛ كضعف السلطة الفيدرالية، وطائفة الجغرافيا القومية، والتربية الدينية المترمة. ورغم محدودية نفوذ حكومتهم الفيدرالية الجديدة، رفض الأميركيون الخضوع [لرهبة] السمعة التاريخية [الرائجة] حول فظاعة الاستبداد التركي. كما ركز القادة القوميون الأوائل، في آخر المطاف، [اهتمامهم] على المشرق الإسلامي كمسرح عمليات عسكرية سعوا من خلاله إلى العمل على إحياء فاعلية ثورتهم وسماتها البطولية، مستغلين ضعف سيطرة المسلمين على البحر المتوسط. «يتوجب الشروع في تأسيس قوة بحرية إن عقدنا العزم على المضي قدماً بتجارنا الخاصة»، كتب توماس جيفرسون سنة 1785، «وهل نقوم بذلك في مناسبة أكثر تميزاً، أم مع عدو أضعف؟»⁽¹⁾ كان الأميركيون، في الحقبة الجمهورية المبكرة، منهمكين في سلسلة نزاعات مع العالم الإسلامي: المفاوضات مع الجزائر بين 1785 و1815، والقتال في الحرب الطرابلسية⁽²⁾ (1801-1805)، ومساندة اليونانيين خلال حرب

(1) [ضمن رسالة من] جيفرسون إلى جيمس مونرو، في الثاني من تشرين الثاني لسنة 1784، [وردت في كتاب] جيفرسون نفسه: الحكاية الشخصية لإمبركي متعدد القدرات والإمكانات، تحرير برنارد ماثيو (تشارلوتسفيل: مطبعة جامعة فرجينيا،

1942)، 116.

(2) Tripolitan War: نسبة إلى [دولة] طرابلس الغرب. (المترجم).

استقلالهم من 1821 وحتى 1822، والثأر من الملاويين في سومطرة سنة 1831، حيث شكلت كل واحدة من هذه [النزاعات] موضعاً لاختبار تفانيهم المتزايد تجاه مُثل الحرية. لقد تخيل الأميركيون، خلال السنوات الأولى للجمهورية، الطاغية المسلم بصور سياسية مختلفة: فليس المستبد التركي فحسب، وإنما القرصان البربري، والجاسوس الجزائري، والمالايي الخائن؛ والتي هي نتاج الفساد الأصلي الذي اعتقد الغربيون أن محمداً قد أوجده خلال التبشير بالدعوة. وكثيراً ما صور الأميركيون السلاطين، والدايات⁽¹⁾، والبايات⁽²⁾، والباشوات ككفرة مُضِلِّين، وخارجين على «الحرية المقدسة» على حد سواء، تلك [الحرية] التي صانها الأميركيون - كشيء مقدس - في صميم إحساسهم بالهدف القومي.⁽³⁾ كما رمز الإسراف للمسلم - في حياته العامة والخاصة على حد سواء - إلى نظام اجتماعي لم ينظم قوته الشعب، ولا سلطة الدين الخالص، وإنما [السلطة] التي انتهكت فضيلة الحرية، وحولتها إلى رذيلة حسية خارجة على الأعراف والقوانين.

لقد كانت [عملية] موضوعة الأدوار الجنوسية الجديدة [فعلاً] مركزياً بالنسبة إلى عمل الإسلاموية الثقافي، فشكلت [تلك الأدوار] نماذج للأمة الجديدة تتعلق بالمواطنة الفاعلة، حيث كانت البراعة والرغبة الشخصية مكرستين كمصدرين أساسيين للقرار الوطني الجمعي، ومنشطتين له، على حد سواء. فبولادة الأسطول البحري للولايات المتحدة - خلال الحروب مع الدول البربرية⁽⁴⁾ - بزغت وسيلة فعالة لتوليد أساطير القوة الرجولية وجاذبيتها، والتي أعادت الاعتبار إلى الشرف الأميركي بعد إهانات ضعف الأمة في الحقبة المبكرة. وفيما زود الأميركيون أنفسهم بهذه الموارد الخلاقة للقوة القومية، تحول شعب الاستبداد المشرقي من كونه خطراً مُهدداً للفضيلة الجمهورية إلى تضاد نافع كانت طاقاته المُنتهكة على نحو فعال -

(1) الدايات (deys): لقب كان يطلق على حكام الجزائر وتونس وطرابلس في فترة السيطرة العثمانية ما بين 1671-1830. (المترجم).

(2) البايات (bays): اللقب الذي كان يطلق على حكام المناطق التابعة للإمبراطورية العثمانية. (المترجم).

(3) ناثان هاتش، القضية المقدسة للحرية: الفكر الجمهوري والألفية في ثيو إنجلاند الثائرة (ثيو هيفن، كينتيك: مطبعة جامعة ييل، 1977).

(4) الدول البربرية (Barbary)، أو دول الساحل البربري Barbary Coast: عبارة أطلقها الأوروبيون، من القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر، للإشارة إلى دول شمال أفريقيا: سلطنة المغرب المستقلة والجزائر وتونس وطرابلس. والعبارة مشتقة، في أصلها، من لفظة «بربر Berber»، إشارة إلى شعب البربر الذي استوطن تلك المناطق في الألفية الميلادية الثانية. (المترجم).

والمشتملة على تلك التي في العلة أيضاً- قد عُطِلَتْ، ثم أُعيد توجيهها ضمن مسار مُعين داخل القوة القومية المستقرة، والقادرة على حماية مصالحها وتعزيزها. لقد مكنت أحداث في المتوسط الإسلامي (وفي عموم المشرق الإسلامي) الأميركيين، من ذوي الميول الدنيوية، من التأكيد على إنسانية أعرافهم الثقافية، وملاءمة نظامهم السياسي الجديد وثيق الصلة بها، وعلى بطولة رجالهم ونسائهم؛ وذلك ضمن مرحلة عالمية، وبوسائل تاريخية وبلاغية على حد سواء.

مونتسكيو والمقاومة الأميركية للاستبداد

لقد صور المفكرون السياسيون لحركة التنوير الحكم الإسلامي كأنموذج أمثل للاستبداد، بطرائق شكلت أحد الأسس الجوهرية لتطور الإسلامية في أوروبا وأمريكا. فمنذ مطلع القرن السادس عشر، صنف جان بُودان الإمبراطورية العثمانية كحكم مستبد ملك من خلاله الصدر الأعظم جميع الأفراد والممتلكات التي في نطاق حكمه. كما انتقد النقاد الفرنسيون المعارضون للملكية الملك لويس الرابع عشر بمقارنة حكمه باستبداد الملوك المشرقيين. فعلى سبيل المثال، وصف دِنيس دِيدرو تركياً بـ «قطيع يتواصل مع بعضه بالعادة والطبع، يُسَاسُ بالعصا، ويقوده سيدٌ مُستبدٌ وفقاً لَهْواه».⁽¹⁾ لكن شارل دُو سِيكُونْدَا، بارون دو مونتسكيو هو مَنْ روج، إلى حد بعيد جداً - وبكل ما في الكلمة من معنى - الفِتْنَةُ البلاغية للاستبداد المشرقي بوصفه التضاد العظيم لطرائق الحكم الجمهوري. كان [كتاب] مونتسكيو رُوحُ القَوَانِين (1748) من أكثر البحوث شمولية، في القرن الثامن عشر، حول علم السياسة، والذي قدم وصفاً واضحاً للحكم الاستبدادي الذي استعبد الرعية في إمبراطورية من خوف وهوى.⁽²⁾ لقد لاحظ الباحث التركي أَصْلِي تَشِيرَاكْمَان أن ربط مونتسكيو

(1) دِنيس دِيدرو، «الموسوعة»، كتابات سياسية، ترجمة ونحريز جُون هُوب مِيسِن وَرُوبرت وُكَلَر (كيمريدج: مطبعة جامعة كيمريدج، 1992)، 10.

(2) مونتسكيو، رُوحُ القَوَانِين، ترجمة ونحريز آن كُولَر وآخرون. (1749؛ كيمريدج: مطبعة جامعة كيمريدج، 1989)؛ نيقولا أنطوان بُولَانغِيَر، نشوء الاستبداد وارتقاؤه في الإمبراطوريات المشرقية وإمبراطوريات أخرى في أفريقيا وأوروبا وأمريكا (لندن، 1764). وانظر، أيضاً، [كتاب] مادلين دُوبِي أجساد غريبة: الجنوسة، واللغة، والثقافة في الاستشراق الفرنسي (ستانفورد، كاليفورنيا: مطبعة جامعة ستانفورد، 2001)؛ [مقالة] رُوجر بُوِيْش «خشية الملوك والتجار: نظريتنا مونتسكيو في الاستبداد»، [مجلة] دَا وِسْتَرن بُولِيْتِكَا كَوَارْتِرِي، المجلد 43 (ديسمبر 1990): 741-61؛ [كتاب] مِلْفِن رِشَر النظرية السياسية لمونتسكيو (كيمريدج: مطبعة جامعة كيمريدج، 1977)؛ [مقالة] دِيْفِد كَارْدَرْز «مونتسكيو =

الواضح والصريح بين الاستبداد والحكم العثماني قد أنتج «رأياً مفصلياً» ذا «أثر طويل الأمد» يتعلق بالكيفية التي أدرك بها الأوروبيون والأميريكيون تركيا.⁽¹⁾ لعب وصف حركة التنوير الإسلام بالاستبداد دوراً محورياً في وصف الملاءمة العالمية للخطاب البلاغي الثوري والجمهوري خلال [حقبة] انبعاث الأمة واندماجها. لقد صور مونتسكيو الاستبداد كأحد ثلاثة أنماط رئيسة للحكم السياسي مع الجمهورانية والملكية. ورغم أن الأميركيين كانوا مهتمين، بدرجة أكبر، بملاحظات مونتسكيو حول طبيعة الحكم الجمهوري - خاصة الفصل بين السلطات السياسية، والحاجة إلى فضيلة مدنية - إلا أنهم استطاعوا إدراك هذه المفاهيم، على أكمل وجه، بعلاقة جدلية مع الاستبداد الذي ظهر في غيابهم. لم تكن ثمة ضوابط ولا توازنات في أي نظام مُستبد. كانت كل السلطات «مجمتعة في شخص السلطان»، مُحدثة، بذلك، نظاماً متمثالاً من سلطة استبدادية وجدها مونتسكيو «شريرة» و«رهيبة». لقد أدت السلطة المطلقة إلى أن يفقد الحاكم المستبد اهتمامه بشؤون دولته، نائياً بنفسه عن ذلك، لأجل التمتع بالحریم، مما حتم عليه تعيين وزير وحرس شخصي كي يحموه من الجيش الذي يُدير شؤون ممالكه. لم تكن الفضيلة أو الشرف اللذان انوجداً، تبعاً، في نظامي الحكم الجمهوري والملكي هما المبدأ المحفز في الحكم المستبد، بل هو الخوف، نفسه، الذي يعمل - حين يُخلد بالعنف - على سحق أية طموحات وآمال للرعية. فلم تكن العدالة في نظام، كهذا، مهمة لتعزيز القوانين، بل هي مشروع لبث الرعب تمت إدارته، سريعاً، كتعبير عنيف عن رغبة الحاكم المستبد الذي [يستمد] «ابتهاجه من احتقاره لحياة [الآخرين]»؛ والذي تكمن قوته في مقدرته على سلبهم إياها. باختصار، لقد صور مونتسكيو الاستبداد كنظام جهل، فحتى

= وجيفرسون وأصول النظرية الجمهورية في القرن الثامن عشر»، [مجلة] *ذا فرنش-أمريكن ريفيو*، المجلد السادس (خريف 1982): 160-88. لقد توصل تقييم إحصائي لأثر المفكرين الأوروبيين في الفكر السياسي الأمريكي في أواخر القرن الثامن عشر (استناداً إلى عدد المرات التي تم فيها الاستشهاد بكتاب معين، أو الاقتباس من أعماله، أو إعادة صياغة أفكاره) إلى النتيجة القائلة: «لو كان ثمة رجل واحد قد تمت قراءة أفكاره والاستجابة إليها من قبل الكتاب السياسيين الأميركيين على اختلاف مشاربهم، خلال مراحل الحقبة المؤسسية، فإنه ليس [جون] لوك *Locke*، بل - ربما - مونتسكيو»، حيث اكتشفت الدراسة أن «لا نظير [لمونتسكيو] خلال الحقبة المؤسسية الساعية إلى التميز». دونالد إس. لوتز، «الأثر النسبي للكتاب الأوروبيين في الفكر السياسي الأمريكي في أواخر القرن الثامن عشر»، [مجلة] *أمريكن بوليستيكال ساينس ريفيو*، المجلد 78 (1984): 189-97.

(1) أضلي تشيزاكان، من «رعب العالم» إلى «رجل أوروبا المبيض»: مفاهيم أوروبية عن الإمبراطورية العثمانية من القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر (نيويورك: بير لانغ، 2002)، 109، 125.

الطاغية نفسه كان عبداً لأهوائه الجاحمة: «فلا يتوجب عليه أن يتفكر، ولا أن يرتاب، ولا أن يتشاور؛ ليس له إلا أن يرغب». لقد كان المواطنون أدلة تحت سلطة التُّظُم الاستبدادية لدرجة أن مونتسكيو لم يقارنهم سوى بالدواب. «الجميع سواسية في نظم الحكم الجمهوري.. لأنهم كل شيء»، يؤكد مونتسكيو، لكنهم سواسية في نظم الحكم الاستبدادي «لأنهم لا شيء».⁽¹⁾ لقد كان الخلل الكامن في خصائص نظام الاستبداد المشرقي مثلاً في افتقاره المزعوم إلى مؤسسات سياسية ومدنية وسيطة قادرة على التصدي لرغبة الحاكم المستبد في الاستئثار بالسلطة. فدون بنية قانونية قوية مُسبقة، وتفاعل اجتماعي، وتعبير ثقافي، وتقليد ديني - وبحيث تكون جميعها قادرة على غرس ضمائر مستقلة في المواطنين وضبط سلطة قادتهم - فإن المجتمعات الاستبدادية تبدو وكأن قدرها أن تظل غارقة في وحل العبودية. لقد وصف بزيان إس. تيرنر هذا العجز للمجتمع المدني، في الإسلام، بالـ «سمة الأساسية البارزة للخطاب الاستشراقي».⁽²⁾ وعلى الرغم من تصوير المجتمع الإسلامي كـ «نظام نقائص»، إلا أن ذلك قد برهن، وعلى نحو تام، على افتقار الغربيين أنفسهم إلى فهم الحقائق الاجتماعية للثقافات المشرقية.⁽³⁾ وكتعبير أساسي عن الإسلاموية، فإن المفاهيم التي تناولت الاستبداد المشرقي قد بالغت في تصوير القوة الرمزية للحاكم المستبد، محدثة، بذلك، حالة من خواء أخلاقي وظفها الغربيون، في نهاية الأمر، لدعم تفوقهم الثقافي، ولتبرير استعمارهم للمناطق الإسلامية في شمال أفريقيا، والشرق الأوسط، وجنوب آسيا، والهند الشرقية.

لقد ساعدت البنى الاستشراقية التي تناولت الاستبداد، كتلك التي وضعها مونتسكيو، على تعزيز مفاهيم الأميركيين الأوائل عن الحكم الإسلامي كمثالٍ نظامي وتعارضٍ بشأن التجاوزات التي يتوجب عليهم تفاديها في أثناء تأسيس نظام سياسي جديد. لقد وضع الثوريون

(1) مونتسكيو، روح القوانين، 157، 27، 75.

(2) بزيان إس. تيرنر، «الاستشراق ومعضلة المجتمع المدني في الإسلام»، ضمن [كتاب] الاستشراق والإسلام والإسلاميون، تحرير عساف حسين وآخرون (براثليور، فيرمونت: أمانه بوكس، 1984)، 27.

(3) في الواقع، كانت المجتمعات الإسلامية قد طورت، على نحو بالغ، بيروقراطيات كانت فعاليتها غير متاحة للرحالة الأوروبيين الذين وفرت مصادرهم أمثلة مرجعية لتصنيفات مونتسكيو. لقد استهل أبراهام هايباست أنكوتل - دوبرون كتابه، الصادر سنة 1778، بالتحشيك بالنهج اللاتاريخي الذي استخدمه مونتسكيو حول [طابع] الاستبداد. فلقد ألمح مونتسكيو في تحليله، وضمن مواضيع عدة، إلى حقيقة أن [الاستبداد] لم يكن، أبداً، نظاماً شمولياً. أنظر [مقالة] ديفيد بنغ، «فكرة مونتسكيو عن الاستبداد وإفادته الشخصية من أدب الرحلات»، ريفرأف بوليتكس، المجلد

الأميركيون هذا الخطاب تحت سيطرتهم، ثم وجهوه لخدمة نضالهم من أجل الاستقلال. كما صور المفكرون السياسيون الأميركيون المجتمعات الإسلامية أنها مبتلاة بمجموعة مسلكيات ارتبطت بالرذيلة العمومية - فليس ثمة الاستبداد السياسي فحسب، وإنما الطموح والفساد، وشهوة التملك، والتفاخر، والقسوة أيضاً - وهي أخطار مهلكة لقابلية الجمهورية الفاضلة على الحياة والنماء. وحتى بعد أن تحررت الولايات المتحدة من المؤسسة الملكية، فإن شبح الاستبداد كاد يظهر، في عقر دارها، لو استبدت تلك الرذائل بمواطنيها. لقد خشي بعض الأميركيين، في الحقبة الجمهورية المبكرة، من أنهم لو سمحوا لقوانين الترف أن تضلهم، فإنهم سيقعون تحت [سلطة] استبداد لا تدعمه الإملاءات الرهية لسلطان أو ملك، وإنما [استبداد] ينتج عن رغباتهم المفرطة، وولعهم الشديد بآلهة الموضة. فلو تطور ذلك، فإن الأمة الناشئة سوف تنحدر إلى «إمبراطورية أهواء» ستكون امتداداً للانحطاط الأوروبي، وتعيد تمثيل [أدوار] البربرية الفاجرة التي ارتبطت بآسيا وأفريقيا والقفار التي أحاطت بهما. لقد ساعدت الدعاية الإسلامية على تحفيز روح الاستقلال عبر حشدها [لطاقات]

مجموعات متنوعة حول القضية الأميركية، وعلى خلق مجتمع مدني أميركي جديد يكافح ضد [النزعة] الإنجليزية المطلقة للحكم البريطاني. فلطالما تم توظيف «السياسة التركية» كمثال على القوة الاستبدادية واستعارة تدل عليها، مما أدى إلى ازدهار هذه الدلالة خلال الحقبة الثورية.⁽¹⁾ فعلى سبيل المثال، صورت الأغنية الشعبية التي غناها المنتفضون⁽²⁾ ضد الفساد، خلال معركة ألمانس Alamance سنة 1771، ميليشيا الحاكم كـ «باشوات أتراك مستبدين».⁽³⁾

لقد اكتسبت الدعاية السياسية الثورية قوتها بهجاء الحاكمين غير الشعبيين لمأساتشوستس، ويمكن ملاحظة الهجوم المبكر على مندوب الملك بوصفه باشا متوحشاً في حادثة فرانكس نيكلسن، حاكم فرجينيا في أواخر القرن السابع عشر، الذي أثار مراسيمه الاعتبارية وغطرسته المستبدة استياء [شعبياً] عميقاً. انظر [كتاب] روبرت بيغري، تاريخ فرجينيا وحاضرها الراهن، تحرير لويس. بي. رايت (1705؛ تشابل هيل: مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، 1947)، 90-1، 107، 256. وأشكر ماثيو دينس الذي لفت انتباهي إلى هذه المسألة.

(2) يعرفون باسم الـ Regulators، وتعرف انتفاضتهم بحرب القانون The War of Regulation أو حركة المنادين بتوافق الحكم مع القوانين والتشريعات Regulator Movement (1764-1771). ولم تكن هذه الانتفاضة الشعبية المسلحة مواجهة، بشكل مباشر، ضد شكل الحكم وطبيعة القوانين السائدة، آنذاك، في المستعمرات، وإنما ضد انتهاك الحكام وأعاونهم لتلك القوانين والتشريعات. (المترجم).

(3) آرثر بالمر هُدينس، «أغنيات الـ Regulators»، [مجلة] وليام أند ماري كوارترلي، المجلد الرابع (1947): 483. لقد اتهم تلاميذ متعمدون، في [جامعة] هارفارد، سنة 1768 [أعضاء مجلس] الإدارة أنهم أتراك. شيلدون إس. كوهن، «الاستبداد التركي»، [مجلة] ثيو إنجلاند كوارترلي، المجلد 47 (1974): 564-83.

فرانسيس بيرنارد وتوماس هتشينسن، بوصفهما «باشاوين» محليين يخضعان للاستبداد البريطاني الفاسق.⁽¹⁾ وكما لاحظ المؤرخ بيرنارد بيلين أن مثال «الأتراك» كان واحداً من أكثر الأمثلة المبكرة أهمية، «حيث كان الباشاوات القساة المنغمسون في الملذات، في «دواوينهم الصغيرة»، نماذج مثالية وأسطورية للمستبدين الذين حكموا أي ضابط قانوني، أو شرعي، أو أي إحساس بقبول الشعب لهم؛ لقد قام سلطانهم على بطش الإنكشاريين الأشداء؛ أكثر الجيوش النظامية سوءاً على الإطلاق».⁽²⁾ فعبّر تصويرهم الحكم البريطاني للمستعمرات كشكل من العبودية مساوٍ للاستبداد التركي، أو [حتى] أسوأ منه، شجع الوطنيون، بفاعلية، سائر الأميركيين من ذوي الاستقامة السياسية والدينية، على حد سواء، على دعم ثورتهم. لقد ندد أحد الوطنيون بالبيروقراطية البريطانية، سنة 1774، قائلاً: «أي سلطان لعاهل القسطنطينية على منطقة في الشرق أعظم مما لعاهل لندن الآن على منطقة في الغرب!»⁽³⁾

الأميركيون الأوائل، والساحل البربري،
وذُل الأزمة الجزائرية

وعلى الرغم من أن الوطنيون الأميركيين قد قرأوا عن الحكم الإسلامي فتحيلوا أعرافهم السياسية معارضة تماماً لتلك التي للسلطان العثماني، فإن الأميركيين الذين اشتبكوا، فعلياً، مع المسلمين، بادئ الأمر، قد فعلوا الأمر ذاته في الشرق الأدنى للبحر المتوسط. كان أول الزائرين الأميركيين للأراضي الإسلامية هم البحارة والتجار والدبلوماسيون والضباط

(1) بنجامين تشيرتش، خطاب إلى باشا محلي (بوسطن، 1769). ونجد في [مسرحة] التزلّف ليرسي أوتس وارن-وهي دراما تتناول ثورة ماساتشوستس على نحو مجازي [ساخر]- أن راباشيو (صورة مجازية ليوليوس قيصر) يرمز إلى [الحاكم] توماس هتشينسن مُصغياً إلى القائد العسكري الباشا غريبيل وإلى باغشط، آغا الإنكشارية (بوسطن، 1773). ثم بعد خمسين عاماً، وفي [كراس] ملاحظات حول الدستور الجديد، هاجمت وارن فكرة الجيش النظامي قائلة أن «الحرية تشتمل من الفكرة، عندما يُطيل المجلس السلطاني، أو الحاكم المستبد، أمد بقاء سلاح الفرسان ليقمع [به] تدمير القلة» (بوسطن، 1788)، 8. ويمكننا العثور على صور لحاكمي المستعمرات [البريطانية] كباشوات في [كتاب المقالات] الرائج رسائل كاتو. انظر إرث التحرريين الإنجليز (إنديانابوليس، إنديانا: بيز برل، 1965)، 101.

(2) كُراسات الثورة الأمريكية، 1750-1776، المجلد الأول، 1750-1765 (كيمريدج، ماساتشوستس: بلكناب برس التابعة لمطبعة جامعة هارفارد، 1965)، 44، 43، [الكراس] الثامن.

(3) وليام هنري درايتن، رسالة من رجلٍ محرٍ من جنوب كارولاينا (تشارلستون، 1774)، 8.

العسكريون الذين تفاعلوا مع مجتمعات ساحل المتوسط الذي تضرب أمواجه مناطق أعلن قاطنوها إيمانهم بالديانة الإسلامية. فبعد مهاجمة ساحل الإمبراطورية المغربية، وعبور مضيق جبل طارق، واصلت السفن الأميركية رحلتها إلى موانئ في شرق المتوسط لم تكن بعيدة عن مناطق حكم الجزائر وتونس وطرابلس (والتي عرفت جماعياً بالدول البربرية) وكانت منطقتها الساحلية تمتد لأكثر من ألفي ميل على طول الشاطئ الجنوبي للبحر. لقد كانت هذه الدول، فيما مضى، مندجّة في الإمبراطورية العثمانية نفسها، إلا أنها ارتبطت - بحلول نهاية القرن الثامن عشر - بالباب العالي عبر الجنود والمستوطنين الأتراك الذين أقاموا بين ظهرانيهم، وعبر السلطة الدينية للسلطان كخليفة للإسلام السني.⁽¹⁾ ففي العقود الأولى من عمر الأمة الجديدة، توسعت التجارة المباشرة مع الميناءين العثمانيين، سَمِيرْنَا وَغَالِيُولِي، للمتاجرة ببضائع مشرقية كالزبيب والتين والسجاد والأفيون.⁽²⁾ كان الشمال الأفريقي، بالنسبة إلى الأميركيين، مصوراً، على نحو رمزي، كمزيج من الطغيان السياسي والظلامية المعادية للمسيحية؛ مما شكل توليفة في غاية الأهمية أضفت مصداقية على وجهة النظر القائلة أن قاطني الساحل البربري كانوا همجيين حقاً. لقد كان جزء من هذا الإرث السبب وراء نشوء السرديات التي طبع بها الاستبداد تاريخ جنوب المتوسط عبر التركيز الفاعل للتربة الغربية على الكتاب المقدس والأدب الكلاسيكي. لقد أدى الإرث التوراتي عن مصر كمستعبدة للبرانيين، وهيمنة [إمبراطورية] قرطاج المناوئة للإغريق والرومان، إلى رواج سمعة الشمال الأفريقي كمَنطقة طغيان ظلامي. إن النجاحات [التي قام بها الغربيون] في نشر تعاليم المسيح في أفريقيا، كالمآثر الفعالة للقديس أنطوني، قد أزالها الزحف العربي ومن ثَمَّ السيطرة العثمانية. وفي ذات السنة التي لمح فيها كولومبوس نصف الكرة الغربي، أعادت حروب الاسترداد *reconquista* الإسبانية توطين الموريسكيين في الشمال الأفريقي، وبحيث شكل تعبيرهم عن استيائهم الشديد نتيجة لطردهم منه، في السابق، البذرة التي أدت إلى صدمات مستقبلية. كما أذكت جغرافيته (التي تكونت من مناطق ساحلية ضيقة كانت موانئ لقارة غير مكتشفة

(1) ولتكوين خلفية حول تاريخ شمال أفريقيا، انظر [كتاب] جون بي. وُولف، الساحل البربري: الجزائر تحت [الحكم] التركي، [من] 1500 وحتى 1830 (نيويورك: نورثون، 1979).

(2) وحتى حرب 1812، كانت الولايات المتحدة في حاجة إلى دعم شركة المشرق البريطانية [والتي عرفت، أيضاً، باسم الشركة التركية] لدفع رسوم جمركية أقل. إس. إي. مَارْسُون، «اقتحام الدردنيل سنة 1810، جراً، أهمية التجارة المشرقية المبكرة لماساتشوستس»، [مجلة] *ذا نيو إنجلاند كوارترلي*، المجلد الأول (نيسان 1928): 208-25.

ذات بر صحراوي) تخيلات عن سكانه المتوحشين شبه الأدميين، أو عن شعوب كان تدنيهم المغاير، وسمرة بشرتهم، وافتقارهم المزعوم لأية حضارة، هي الأسباب الجذرية التي أدت إلى استعبادهم.

لقد واجه الأميركيون والأوروبيون صعوبات في فهم الحالة المعقدة للدول البربرية، وقد نجم هذا الارتباك، في جزء منه، من الإحداثيات المتغيرة للمخيلة الخرائطية cartographical. وبما أن [موقعها الجغرافي] كان الموقع الأقرب للاشتباكات الأميركية المبكرة مع المسلمين، فإن الاستقلال الطارئ للدول البربرية عن الإمبراطورية العثمانية (وتميزها عما سيعرف، لاحقاً، بالشرق الأدنى) قد صورها كحيز خارجي، بعيد عن المركز، رمزاً إلى القوى المستبدة التي ارتبطت، ذهنياً، بالإسلام. وفيما عدت الدول البربرية، فيما مضى، جزءاً لا يتجزأ من الثقافة المتوسطية، إلا أنه قد تم «أفريقياها»، بحلول القرن الثامن عشر، وتصنيفها ضمن حالة الشمال الأفريقي.⁽¹⁾ تكمن أهمية مفهوم الـ «مغرب maghreb» في الاعتراف بالصلة الثقافية للمسلمين الأفارقة بالعالم الإسلامي، لكنها تؤكد، وعلى نحو تهكمي، على حالته الخرائطية المؤقتة cartographical liminality. لقد صورت الأعمال الجغرافية الأميركية، في تسعينيات القرن الثامن عشر، بر الشمال الأفريقي كـ «صحراء متوحشة»، حيث «الأسود والنمور والجواميس والخنازير البرية والشياهم.. ليست هي وحدها [المخلوقات] الأنيسة التي تقطن فيها». لقد كان بؤس السكان الأصليين يقاس بحقيقة أن «التركي هو أكثر الألقاب احتراماً في ذلك البلد».⁽²⁾ هذا وتم وصف «أجواء» الشمال الأفريقي أنها «مشحونة بأبغض فساد [أنتجته] الطبيعة البشرية»، فيما ضاعف قربه من أوروبا من شدة «العداوة الخبيثة لمحمد».⁽³⁾

إن سمعة الشمال الأفريقي المستبد قد عززتها مزاولة أعمال سلب [السفن] التجارية

(1) آن تومسن، [الدول] البربرية وحركة التنوير: المواقف الأوروبية تجاه المغرب في القرن الثامن عشر (لايدن، نيويورك: برل، 1987).

(2) في العام 1794، نشر الناشر ماثيو كييري، في فيلادلفيا، طبعتين من كتابه وصف موجز للجزائر. ثم نشر إيفرت ديكينز طبعةً ثالثة، مضاعفة الحجم، في نيويورك سنة 1805. الاقتباسات مأخوذة من الطبعة الثانية (بروكلين، نيويورك: توماس كيريك، 1800)، 2.

(3) كان [كتاب] جيمس ولسن ستيفنسن، وصف تاريخي وجغرافي للجزائر، قد نُشر، أول مرة، في فيلادلفيا، سنة 1797. الاقتباسات مأخوذة من الطبعة الثانية التي نشرت، في بروكلين، سنة 1800، ص iii.

الأوروبية وأسر البحارة المسيحيين حتى تُدفع الجزية أو الفدية إلى قادتهم الذين ذاع صيتهم كمستبدين مسؤولين عن القراصنة والخارجين على القانون. لقد تم استبدال قوات قوادس⁽¹⁾ التجديف التي جذبت، ذات يوم، انتباه ميغيل دي ثيربانتس، عمراكب شرعية خفيفة مكنت القراصنة من الإبحار إلى خارج المتوسط ومهاجمة السفن الأوروبية وسواحل الأطلنطي، وحتى تهديد شواطئ أميركا الشمالية.⁽²⁾ فمنذ السنوات الأولى للمستعمرة البريطانية في أميركا الشمالية، توجب على قباطنة سفن المستعمرة أن يحذروا الاقتراب من مراكب القراصنة وسفنهم الصغيرة.⁽³⁾ ففي مطلع 1615، أشار جون سميث إلى أن إحدى سفن شركة فرجينيا العائدة إلى إسبانيا بحمولة من الأسماك قد استولى عليها «الأترك».⁽⁴⁾ فبين 1609 و 1616، استولت مراكب البربر على ما لا يقل عن 466 سفينة إنجليزية. ثم، وبعد خمسة أعوام من وصول ماي فلاور⁽⁵⁾ Mayflower إلى نيو إنجلاند، جازفت مراكب [أبحرت] من ميناء صليبة المغربي بالدخول إلى القنال الإنجليزي واستولت على سفينتين قدمتا من [مدينة] بليماوث.

(1) القادس (galley): سفينة شرعية بمجاديف. (المترجم).

(2) لـ [تكوين] خلفية عن «قرصنة» [الدول] البربرية، أنظر [كتاب] السير غُدفري فشر، *أسطورة [الدول] البربرية: الحرب. والتجارة، والقرصنة في الشمال الأفريقي، 1415-1830* (أكسفورد: كليبر نذون برس، 1957).

(3) لمعرفة عدد الأميركيين الأوائل الذين أسرهم سفن الشمال الأفريقي، أنظر [دراسة] جيمس جي. لايدن، «قراصنة الدول البربرية والنيويوركيون في أخبة الكولونيالية»، [مجلة] ذا نيويورك هستركل صُوصيتي كوارتيري، المجلد 45 (1961): 281-9؛ «الرق الأبيض في الدول البربرية»، في *الأعمال [السياسية] إتشارلز صَمَر، 51 مجلدًا: (بوسطن: لي آند شتارد، 1870-83)*، المجلد الأول: 432-4؛ لطفي بن رجب، «نحو شاطئ طرابلس: أثر الدول البربرية على القومية الأميركية المبكرة» (أطروحة دكتوراة، جامعة إنديانا، 1982)، 57-9؛ لطفي بن رجب، «المدنيون الأميركيون الأسرى في الشمال الأفريقي: المنهج المقارن في المعتقد الإيطالي»، [مجلة] العبودية وإبطالها، المجلد التاسع (1988): 60-1؛ روبرت أليسون، *الهلال محتججًا: الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، 1776-1815* (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1995)، 110-1؛ غلين تكرر، *فجر كالعهد: الحروب البربرية وميلاد الأسطول البحري الأمريكي* (إنديانا بليس، إنديانا: بيز-ميرل، 1963)، 60؛ و [كتاب] إميل دُوبوا، *الأميركيون والدول البربرية، 1779-1824* (باريس: ر. روجيه و ف. شيرنوفيز، 1910).

(4) «محاولات نيو إنجلاند» في *الأعمال الكاملة لجون سميث*، 3 مجلدات، تحرير فيليب. إل. باربر (تشابل هيل: مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، 1986)، 1: 426 و 2: 439؛ «قراصنة الساحل البربري» لـ [جيمس جي. لايدن، ص 281؛ و [كتاب] جورج لويس بيير، *جذور النظام الكولونيالي البريطاني، 1578-1600* (غلاوسستر، ماساتشوستس: بيتر سميث، 1959)، 319.

(5) السفينة الشهيرة التي أقلت الانفصاليين الإنجليز (والمعروفين، على نطاق واسع، بالمهاجرين) من ساوثامتون، في إنجلترا، إلى بليماوث Plymouth، في ماساتشوستس؛ والتي ستكون لاحقاً حاضرة المستعمرة التي سُميت باسمها. (المترجم).

لا بُد وأن ذلك المصير قد أقلق الطهرانيين [البُورِيتانيين] في أثناء هجرتهم الجماعية إلى نيو انجلاند، فبحلول 1637 تم أسر ما بين أربعة وخمسة آلاف مواطن بريطاني، مما شجع على الغارة الإنجليزية على صليبة.⁽¹⁾ لقد شعر تجار ماساتشوستس بالخطر مما أدى، في عام 1644، إلى طلبهم للحماية في البحر، حيث دُفعت الأموال إلى السفن لمطاردة القرصنة، مما أدى إلى معركة يوم بطوله بين سفن المستعمرات الأميركية والسفن الحربية الجزائرية وصفها جيمس فينمورب «أول معركة بحرية نظامية حاربت فيها جميع السفن الأميركية التي وجدت في ذلك الوقت».⁽²⁾ وفي أواخر القرن السابع عشر، كان تجار أميركيون كثر غير راغبين في التوقف، في إنجلترا، للحصول على إذن الحماية الذي يسمح لهم بالإبحار في المتوسط، ونتيجة لذلك تم الاستيلاء على سفن عديدة وأسر طواقمها [وإخضاعهم] «لسلطة الكفرة».⁽³⁾ لقد كان قادة المستعمرات، من أمثال الكاهن الطهراني كَتَن مِينْدَر وحاكم نيويورك اللورد كُورنبري (إدوارد هايد)، بين أفراد كثيرين ساعدوا في جمع الصدقات لافتداء الأسرى المحتجزين في صليبة.⁽⁴⁾

لقد ترسخ هذا الوضع تحت سلطة النظام التجاري البريطاني، طيلة معظم القرن الثامن عشر، عبر معاهدات أبرمت مع دايات، وبايات، وباشوات الشمال الأفريقي، حيث كانت الحكومة

(1) [دراسة] نيل مطر، «إنجلترا [وعمليات] الأسر في المتوسط، 1577-1704»، [وردت في كتاب] القرصنة، والعبودية. والافتداء: قصص الأسر [في] الساحل البربري منذ الحقبة المبكرة لإنجلترا الحديثة (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1999)، 1-52؛ والإسلام في بريطانيا، 1558-1685 (كيمبريدج ونيويورك: مطبعة جامعة كيمبريدج، 1998). ليندا كولي، أسرى: بريطانيا، الإمبراطورية والعالم، 1600-1850 (لندن: جوناثان كيب، 2002).

(2) سِدْنِي بيرلي، تاريخ الأسطول البحري للولايات المتحدة. مجلدان. (فيلادلفيا: لي آند بلانكارد، 1839)، المجلد الأول: 46-7.

(3) انظر النشرة التي أصدرها بنجامين فِلْتَنَر، «القائد العام للقوات البحرية والحاكم المسؤول عن مقاطعتي نيويورك [و] بنسلفينيا [وغيرهما]»، والتي هدفت إلى جمع التبرعات لافتداء مسيحيي مدينة نيويورك من عبوديتهم في [مملكة] المغرب (نيويورك، 1693). ولوصف موجز عن أسْرِث ساوْتْل، حاكم ولايتي كارولينا الشمالية والجنوبية المعين من قبل الملك، أنظر الإسلام والعرب في الفكر الأميركي المبكر لِفُؤَاد شِعْبَان (دُورَام، كارولينا الشمالية: آكُورن برس، 1991)، 65-6.

(4) [جيمس جي. لايدن، «قرصنة الساحل البربري»، 281-9. تروي أول حكاية أميركية عن [عمليات] الأسر في الساحل البربري، والتي كُتِبَتْ سنة 1687، قصة رمزية للعتق [من العبودية] واصفة كيف عمل إيمان جاشوا غي بالعناية الإلهية على عدم انقلاب سفينته ونجاته من الأسر والقسوة في الشمال الأفريقي. ولقراءة حكاية جاشوا غي وتحليلها القريني - والتي نشرتها [دار] وَاذْزُورْث آتْنَم بِهَارْتْفُورْد، في [ولاية] كِنْتِكِت، سنة 1943 - أنظر بول بِيْلَر، «قصص الأسر في الساحل البربري في الحقبة الأميركية المبكرة»، [مجلة] الأدب الأميركي المبكر، المجلد 30 (1995): 95-120.

البريطانية تدفع لهم جزية سنوية للسماح لها بالمتجارة عبر المتوسط. كان قد سُمح للموانئ الأميركية بإصدار تصاريح العبور (فيما تم تزوير تصاريح أخرى كثيرة) وكانت تخاربعها تشير إلى أن بريطانيا قد قبضت ثمن إصدارها. وعلى الرغم من أن قوانين التجارة قد منعت التجار الأميركيين من الاستيراد مباشرة من آسيا، إلا أنهم انهمكوا في نقل بضائع كالسمك والحبوب والأرز والأخشاب بين بريطانيا وموانئ المتوسط.

ورغم فرحة الأميركيين باستقلالهم، إلا أن الأمة الجديدة قد واجهت معضلة [إيجاد] سياسة خارجية ذات مغزى. فعندما سُدَّت الموانئ البريطانية، في الهند الغربية، في وجه التجارة الأميركية، ازدادت الأهمية التجارية للأسواق البديلة، كتلك التي في حوض المتوسط وشرق آسيا. إن وجود السفن التجارية الأميركية في المتوسط قد وضعها في مرمى [نيران] قراصنة الشمال الأفريقي الذين شجعتهم بريطانيا على الاستيلاء على تلك السفن لأن الولايات المتحدة (التي أصبحت مستقلة في ذلك الوقت) لم تعد تحميها المعاهدات المبرمة مع ممالك الشمال الأفريقي. ففي 1785، وبعد سنتين من معاهدة باريس التي اعترفت رسمياً بالثورة الأميركية، شجعت معاهدة حديثة مع إسبانيا المراكب الجزائرية على الإبحار خارج مضيق جبل طارق والاستيلاء على السفينتين التجاريتين الأميركيتين: *ماريا ودوفين*، ومن ثم أخذهما، مع طاقميهما المكونين من واحد وعشرين بحاراً، إلى الجزائر، حيث قضى عشرة منهم في الأسر أكثر من عشر سنين، ومات سبعة من المرض، وتم افتداء أربعة آخرين بصورة شخصية. لقد زادت من تعقيد الأزمة حقيقة أن الجزائريين كانوا مشوشين بشأن حجم ثروة الولايات المتحدة. فمن جهة، كان داي الجزائر تحت تأثير توقعه بإمكانية الحصول على فدية أضخم بسبب: نجاح الأميركيين في هزيمة البريطانيين، والسمعة الأسطورية لأغنياء أميركا الإسبانية⁽¹⁾، والمعاشات التي تم توفيرها للأسرى.⁽²⁾ ومن جهة ثانية، لم ترغب الولايات المتحدة

(1) اسمٌ يطلق على الأجزاء الناطقة بالإسبانية في أميركا اللاتينية، وتضم معظم جنوب ووسط أميركا، والمكسيك، وكوبا، وبورتوريكو، وجمهورية الدومينيكان، وجزر صغيرة أخرى في البحر الكاريبي. (المترجم).

(2) هنري جي. بارنبي، *سجناء الجزائر: وصف للحرب الجزائرية-الأميركية النسبة، 1785-97* (لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1966)، 133، 189. إل. بي. زايت وجيه. إتش. ماكلويد، *الأميركيون الأوائل في الشمال الأفريقي* (برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1945). رتشارد باركر، *العم سام في الساحل البربري: تاريخ دبلوماسي* (غينزفيل: المطبعة الجامعية لـ [جامعة] فلوريدا، 2004). فرانك لامبرت، *الحروب البربرية: الاستقلال الأميركي في العالم الأطلسي* (نيويورك: هل آند وانغ، 2005). وانظر، أيضاً، [أطروحة] غاري إدوارد ولين، «السجناء الأميركيون في الدول البربرية، 1784-1816» [أطروحة دكتوراة، جامعة شمال تكساس، 1979].

في أن تظهر وكأنها تمتلك ثروة أكبر مما هي قادرة على جمعها، وبذلك تغري الجزائريين على أسر المزيد من البحارة الأميركيين. ونتيجة لذلك، وصل الوضع إلى طريق مسدود. لم يقم الجزائريون، في السنوات الثماني اللاحقة، بالاستيلاء على مزيد من السفن بسبب تعود [البحارة] على حمل جوازات سفر مزيفة، وإعادة تموضع مراكب قراصنة الساحل البربري لمساعدة السلطان في حربه مع روسيا، ومرافقة البرتغاليين للسفن الأميركية.⁽¹⁾

لم ينتبه العامة، بشكل واسع، إلى مخنة الأسرى في الجزائر، إلا حين قام [قراصنة] الشمال الأفريقي بالإبحار، ثانية، من مضائق جبل طارق، وتطويق تسع سفن أميركية أخرى، والاستيلاء عليها، بين 8 و23 أكتوبر، ومن ثم الاستيلاء على سفينتين أخريين في أواخر تشرين الثاني، رافعين العدد الكلي للأسرى الأميركيين إلى ما يقارب الـ 120. لقد عجل النشاط المتجدد لهؤلاء «القراصنة» على فرض حظر لمدة شهرين على السفن الأميركية، مما أدى إلى زيادة رسوم التأمين البحري وتضخيم تكاليف الحياة. كانت ثمة استجابة شعبية هائلة ضد هذه الإهانات والمشقات، فأطلق الأميركيون جهودهم، في طول الولايات وعرضها، لمساعدة البحارة الأسرى. كما شكل مواطنون مهتمون جمعيات ولجاناً، ونظموا حملات لجمع التبرعات، وأقاموا عروضاً مسرحية خيرية، وحثوا الحكومة الفيدرالية على التصرف بسرعة لوضع حد [لهذا] العار القومي بتحرير بحارتها وحماية التجارة الأميركية.⁽²⁾ لقد حث أحد سكان [ولاية] كنتيكت جورج واشنطن على تدشين حملة وطنية لجمع التبرعات لافتداء السجناء، قائلاً: «لقد ارتحلت، في الآونة الأخيرة، عبر ولايتي نيو إنجلاند، وفيرمونت، وغيرهما. كان الحديث السائد يدور حول الفرصة المناسبة، لكنه كان - وقبل أي شيء آخر - حول معاناة مواطنينا وسط الجزائريين».⁽³⁾ ولما كان الاستيلاء على هذه السفن قد تزامن مع «احتجاز البحرية الملكية لمئات من السفن التجارية الأميركية التي تتاجر في [جزر] الهند

(1) ريموند ف. أوبي، «عولم متباعدة: جذور الإخفاقات الدبلوماسية الأميركية في الثقافات الأخرى - الساحل البربري في أوائل القرن التاسع عشر» (أطروحة دكتوراة، جامعة نيويورك، 1986)، 41.

(2) للبحث في ردة الفعل الوطنية تجاه هؤلاء الأسرى، انظر [دراسة] غاري إي. ولسن، «الرهائن الأميركيون في الدول الإسلامية، 1784-1796، الاستجابة الشعبية»، *جورنال أوف إمبري ريلك*، المجلد الثاني (ربيع 1982): 133-7؛ و [دراسة] هارلي هارس بارتلت، «الأسرى الأميركيون في الساحل البربري»، *ميتشغان ألبيس كوارترلي ريفيو*، المجلد 61 (ربيع 1959): 238-54.

(3) يعود تاريخ هذه الرسالة المجهولة إلى جورج واشنطن إلى 4 نيسان 1794، وقد وردت في [أطروحة] ولسن، «الرهائن الأميركيون»، 134-5.

الغربية الخاضعة لسلطة الفرنسيين، فقد لام الأميركيون بريطانيا على تشجيعها لأعمال السلب تلك من أجل المحافظة على تجارتها الخاصة في المتوسط.

لقد تم تصوير هذا التواطؤ الواضح بين بريطانيا والاستبداد العثماني من خلال نُقش معنون: «الحلفاء المستبدون. أو الصداقة البريطانية لأميركا»، أنجز في فيلادلفيا، في 20 شباط 1794، (الشكل 1.1).⁽¹⁾ في هذه الصورة، يثقف الملك جورج السلطان مصطفى حول فائدة العنف، الخارج على القانون، في الحفاظ على السلطة. إن الألفة الاستبدادية أو «العمومة» التي تربط بين الملك والسلطان واضحة في نظراتهما العارفة المتبادلة، وفي تشابه رداءيهما وغطاءي رأسيهما الملكيين. لقد أكدت أربعة سيناريوهات عنيفة، في الواجهة الأمامية [للصورة]، على الإدراك العالمي لـ [سلطة] استبدادهما التأمري، في أعقاب معاهدة 1783 التي أنهت حرب [الثورة] الأميركية: صورَ مشهدُ الأميركيين الأصليين، وهم يذبحون امرأة ورضيعها بفؤوس صغيرة، الغضبَ الأميركي تجاه الإخفاق البريطاني [التمثيل] في التخلي عن قلاع في شمال البلاد الغربي، وأشارت الغنائم التي تحمل أسماء تجار من نيويورك وفيلادلفيا، إلى السفن والممتلكات الأميركية التي تم الاستيلاء عليها، بطريقة غير شرعية، في جزر الهند الغربية الخاضعة لسلطة الفرنسيين، وبصور التمثيل الإسلامي، في المشهد الذي في يمين [الصورة]، الأسرى الذين تم احتجازهم في الشمال الأفريقي. فيما ترمز راية القراصنة السوداء التي على متن السفينة إلى استئناف [قراصنة] الشمال الأفريقي لأعمال سلبهم ونهبهم للسفن الأميركية في 1793. لقد دفعت هذه الحوادث ماثيو كيبيري إلى أن يصف الجزائريين بـ «جواسيس إنجلترا الأفريقيين».⁽²⁾

إن تراتبية السلطة الديكتاتورية ظاهرة، بوضوح، حين تنتقل من الملك إلى السلطان إلى الداي الذي يحمل سوطاً لإجبار تابعيه على إنزال العذاب بخمسة أسرى مقيدين وجوعى

(1) انظر صورة [هذا النقش] في إل [كتالوغ] الذي أشرف عليه إي. ماك شيري فُوبل، قرنان من الصور المطبوعة في أميركا، 1680-1880 (شارلوتسبيل: مطبعة جامعة فرجينيا، 1987)، 464-5. إن افتقار الناقل لآية معرفة حقيقية بتركيا، والقصد المجازي للصورة [التي أنجزها]، مائل في تسمية السلطان: لقد انتهى حكم مصطفى الثالث بموته قبل عشرين عاماً من [عمر الصورة]، وأن مصطفى [الرابع] كان عمره حينئذ خمسة عشر عاماً، ولم يحكم سوى لفترة وجيزة امتدت بين 1807-8. إن الرجل ذا السوط، والذي يشير إليه [الملك] جورج بصولجانه، هو وليام بت [«بيلي»] الذي عطل حق [المواطنين] في عدم حبسهم إلا بسند قانوني، وفي الأماكن المنصوص عليها في القانون habeus corpus، مما أدى إلى اعتقاله بتهمة التحريض على الفتنة خلال حرب بريطانيا مع فرنسا، التي أعلنت قبل سنة من ذلك.

(2) كيبيري، وصف موجز للجزائر (فيلادلفيا، 1794)، 45.



الشكل 1.1: فالتاين فيراكس، الحلفاء المستبدون. أو الصداقة البريطانية للأميركا (20 شباط 1974). يُقرأ التعليق المكتوب بخط اليد على النحو التالي: «يُعلم الإمبراطور جورج حليفه المخلص، وابن عمه مصطفى، أسرار السياسة الملكية، مُبرهنًا لهُ على فعاليتها، وذلك بقيام بيبي بالعمل على ترويض جُون ثُل - راويًا لهُ، بسرور شديد، كيف حرض حلفاءه الهمجيين على سلب أبناء الحرية - طالبًا منه إلحاق الأذى بهم في البحر، وأن لا يصفح عنهم، مثلما يفعل الهمجيون في البر - فيستجيب مصطفى لذلك - مبرهنًا لمعلمه الملكي أي مُريد حازم هُو». [الصورة] من مقتنيات متحف وتَردَر [في ولاية ديلاوير]، و[هي منشورة، هنا] بإذن منهم.

تم تجريدتهم من الثياب التي تستر نصفهم الأعلى. ويشير وجود امرأة مكروبة عارية الصدر (رغم حقيقة عدم احتجاز أية نساء أميركيات في الجزائر) إلى المغزى العاطفي للصورة في إثارة السخط حول مصير الحرية والنتائج المخزية لعدم التحرك [حيال ذلك]. يشي الاسم المستعار للناقش، فالتاين فيراكس، أنه كان يستخدم الصورة «ليقول الحقيقة» حول الحاجة إلى استجابة جمهورية أكثر قوة تجاه تلك الإهانات الممتدة عبر الأطلنطي.

لقد أكدت محنة الأسرى الأميركيين في الجزائر ضعف الدستور الجديد، مثيرة مسائل أخلاقية مهمة حول إدارة السياسة الخارجية وفعاليتها، مما حدا بالمؤرخ هنري بارنبي إلى أن يصفها، في نهاية الأمر، بـ «الحرب الأميركية المنسية مع الجزائر».⁽¹⁾ لقد كان الخياران

(1) بارنبي، *سجناء الجزائر*. وانظر [أطروحة] سيد زين العابدين، «دفاعاً عن الحرية: حرب أميركا الخارجية الأولى، نظرة

المتاحان أمام الأميركيين (بعد تلاشي آمالهم بوساطة أوروبية) إما مواصلة سياستهم التاريخية بدفع الجزية والهدايا إلى الحكام الأوصياء على الدول البربرية لتأمين ممر آمن، أو بناء أسطول بحري قادر على مقابلة الأذى. بمثله لو استمرت عملية انتهاك الحقوق الأميركية. يحتاج كلا الخيارين إلى مداخل حكومية طائلة كان من الصعب على [حكومة] الأمة الجديدة جبايتها من مواطنيها الذين كانوا معارضين بالفطرة [لفكرة] فرض الضرائب. لقد أثارت الأزمة مسائل محورية حول ممارسة القوة السياسية الأميركية المبكرة. إلى أي مدى كانت الحكومة الفيدرالية مسؤولة عن مصير مواطنيها خارج المناطق الخاضعة لسيطرتها؟ وكيف يكون الأمر مناسباً للجمهورية قامت على مفاهيم تُقدس الحرية ومناوئة للظغيان أن تدفع الجزية إلى الحكام المسلمين؟ وكيف يمكن تمويل بناء أسطول بحري ملائم، وإدامة بقائه، من دون أن يبدو ذلك وكأنه خطر يهدد حرية شعب نزاع إلى الشك حيال أية قوة مركزية؟ لقد أكدت هذه الأسئلة الصعوبات التي حالت دون [إيجاد] أي حل قوي ذي مبدأ لمعضلة الأسرى الأميركيين في الجزائر، والتي ظلت تراوح مكانها، [مما أوجد شعوراً] بالخزي دفع أحد الشعراء إلى رثاء «الطاقة النائمة لقوة بلاده».⁽¹⁾

وما حال دون تقاوم الأزمة، في نهاية الأمر، توقيع اتفاقية تم بموجبها تحرير بقية الأسرى في 12 تموز 1796. لكن كلفة الحل كانت مُدلة: فلقد طُلب من الأميركيين أن يدفعوا الفدية نقداً، وأن يقدموا هدايا نفيسة عند قدوم كل موظف جديد [تعيينه الحكومة الأميركية لتمثيل مصالحها التجارية]، وأن يدفعوا إلى الداي جزية سنوية من أموال ومعدات عسكرية - وهي شكل من الجزية استمر طيلة حرب 1812. ولقد تجسدت تلك المهانة، على نحو رمزي، بالتنازل عن حراقة ضخمة ذات ستة وثلاثين مدفعاً (وهي واحدة من أولى السفن التي بُنيت من المخصصات البحرية العامة، وسُميت، بـ«الهلال») كهدية إلى ابنة الداي، والتي كانت واحدة من عدة سفن جديدة دخلت تحت السيطرة الجزائرية. وعندما سلم العميد البحري، وليام بينبريدج، الجزية السنوية إلى الجزائريين سنة 1800، وفي أول دخول لسفينة من الولايات

جديدة على علاقات الولايات المتحدة بالدول البربرية، 1779-1815» (أطروحة دكتوراة، جامعة بنسلفينيا، 1975)؛ [كتاب] مايكل إل. إس. كيتزن، طرابلس والولايات المتحدة في حالة صراع شديد، 1785-1805 (جيفرسون، كارولينا الشمالية: ماكفارلاند، 1993).

(1) جون بلير لين، «الأسير الأميركي: مراثية»، أعمال متنوعة، نثرية وشعرية (نيويورك: توماس غرين ليف، 1795)، 141.

المتحدة إلى المتوسط، قام الداي، تحت تهديد [استخدام] القوة (وفي السنة التي تلت وفاة أول رئيس [للولايات المتحدة]) بإجبار [سفينة] جورج واشنطن على تسليم طاقمها الذي يتكون من منتي فرد، إضافة إلى الهدايا - التي اشتملت على أسود، وغور، وظباء، وبيغاوات - إلى السلطان في القسطنطينية. ولتنفيذ المرسوم الاستبدادي الذي أصدره الداي، أُجبر بينريدج على تجمّع [تلك] «الإهانات المذلة» باستبدال العلم الأميركي بالراية الجزائرية قبل تجهزه للرحيل. ولقد تضاعف ذلك [الإحساس] بالخزي القومي عندما وصلت السفينة جورج واشنطن إلى العاصمة التركية (والتي كانت أول سفينة من الولايات المتحدة تدخل مياه [مضيق] البسفور) ولم يتعرف موظفو السلطان على العلم الأميركي الذي أُعيد رفعه خلال الرحلة، حتى إن كثيراً منهم كانوا غير مدركين لوجود الولايات المتحدة نفسها.⁽¹⁾

إنشاء قوة إمبريالية:

الجزائر والمخيال الأدبي الأميركي المبكر

ولأنهم أفراد في دولة ما-بعد-كولونiale، لم يسع مواطنو الولايات المتحدة الأميركية، في [الحقبة] الجمهورية المبكرة، إلى فرض بيروقراطية كولونiale على مناطق خارج [نطاق] أراضيهم القومية. كان مثل ذلك المشروع مقتصرًا على الاستيلاء (أحيانًا بالعنف والحيلة اللتين برهنتا على طاقاته الاستبدادية) على الأراضي القارية جنوب الولايات الأصلية. لقد حاول الأميركيون مجابهة الاستبداد، على الصعيد العالمي، عبر نمط ثقافي من إمبريالية أكدت [نزعتها] الـ «خيرية»، والمبادئ الأخلاقية للفضيلة الجمهورية ومؤسساتها الديمقراطية. بدلاً من توفير البنى المدنية التي من المفترض أن لا وجود لها في عملية إنشاء أي نظام كولونيالي، مجد الأميركيون الأوائل أمثلة مجتمعاتهم المدني وحيوية مجاله العمومي المتمخض عنها، الذي صاغ الفضيلة الجمهورية عبر مؤسسات متنوعة وتعايير ثقافية بوصفها التعبير الواضح الأعظم عن فرحة الأمة بانتصارها على الطغيان. لقد ساعدت مؤسسات اجتماعية وسياسية

(1) توماس هاريس، حياة العميد البحري بينريدج وخدماته (فيلادلفيا: كيري، ولي، وبلانشارد، 1837)، 44؛ الوثائق البحرية المتعلقة بحروب الولايات المتحدة مع السلطات البربرية، المجلد السادس. (واشنطن، واشنطن العاصمة: دائرة المطبوعات الحكومية OPG، 1939-44)، المجلد الأول: 375-81، 384-90، 398-401.

مختلفة - كمثّل الشكل الدستوري للحكومة، والمجتمع القائم على المساواة بين المواطنين في حقوقهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمدنية، والصحافة الحرة، والمسرح العمومي، والجمعيات الخيرية التطوعية، وتأسيس شركات المقاولات التجارية، ثم، أخيراً، وجود أسطول بحري نظامي - على تشكيل مجتمع مدني، مفعم بالحياة، من ديمقراطية يقوم تعبيرها الثقافي على نبذ الاستبداد سواء داخل الولايات المتحدة أو خارجها. لقد أشارت هزيمة الأعداء الشرقيين، في [الحقبة] الجمهورية المبكرة، عبر إنجاح المثال الجمهوري (أولاً، من خلال مخيلة جامحة، ثم - في آخر الأمر - عبر القوة البحرية) إلى نجاح الديمقراطية في القضاء على الاستبداد كخصم سياسي لها.

لقد شعر المواطنون الجدد بالخرج نتيجة لخضوع الأميركي للحكام المسلمين، ونظروا إلى إهانات الأسر ودفع الجزية كعقاب يصيب بالعجز جراء ضعف الأمة. كما عمل الكتاب، بشكل فاعل، على تعويض هذا العار الدبلوماسي، نظراً لافتقارهم إلى قوة عالمية حقيقية، بتصوير تمثيلات قصصية للنصر القومي على الاستبداد الجزائري. وحرى بنا أن نذكر أن القوة الثقافية للولايات المتحدة كانت متجسدة، خلال السنوات التي سبقت تطوير أسطول بحري قادر [على المواجهة]، في الإبداع الدرامي للمخيال الأدبي الذي حافظ على الروى المتعلقة بالملاءمة العالمية للديمقراطية والمسيحية، على حد سواء، في الوقت الذي بدت فيه الأمة الجديدة وسياساتها الخارجية نفسها أسيرة للنزاع والشقاق. لقد جسّد انتشار مجموعة مختلفة من الأصوات عبر وسائل الإعلام المطبوع المقولة البدئية «لنؤا وبستر أن» المعرفة مهلكة للحكم الاستبدادي»، كما حرر القوة الثقافية للديمقراطية الأميركية بإعلان مقدرة جمهورية للأدب⁽¹⁾ على قهر هيمنة المستبد أحادية الجانب.⁽²⁾

لقد كان للطاقة الديمقراطية للمجتمع المدني في الجمهورية الجديدة نظير خيالي مائل في التخيل الثقافي، والذي تجسّد عبر أشكال نوعية متعددة تتراوح بين الحكايات، والقصائد، والمسرحيات، والسير، والرسائل، والتعليق السياسي. لقد كشف تفسير هذا النتاج [الأدبي]

(1) Republic of letters: من اللاتينية Respublica literaria، تعبير كان يرمز إلى جمهور المثقفين، في أواخر القرن السابع عشر وطيلة القرن الثامن عشر، في كل من أوروبا وأميركا. (المترجم).

(2) «لنؤا وبستر، حول تربية الشباب في أميركا (بوسطن، 1782)، 66. وهي [مقالة] وردت في [كتاب] مايكل وورنر، أدب الجمهورية: النشر والمزاج العام في أميركا القرن الثامن عشر (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1990)،

المتخيل - كوسيلة لفهم النضالات السياسية المتحوّلة في المتوسط الإسلامي من 1785 وحتى 1831 - عن العمل الثقافي للإسلاموية الأميركية المبكرة ووظيفته. لقد تم تقديم الـ «فكر» الإسلاموي، إبداعياً، عبر أربعة ضروب قصصية متخيّلة عابرة للأطلسي: كالحكاية المشرقية، وقصة الجاسوس المسلم، وحكاية الأسر في الدول البربرية، والمسرحيات الدرامية التي تدور أحداثها في المتوسط الإسلامي، وبطريقة وفرت كل واحدة منها الأدوات اللازمة لعملية تبني واستيعاب الثقافة التي علمت الأميركيين حول الملاءمة العالمية لرسالتهم الجمهورية. تكشف استعادة هذا التقليد للتعبير القومي المبكر عن أشكال حيوية للمخيال العابر للثقافات، والذي تم من خلاله تسليط الضوء على انتصارات القيم الأميركية في العالم الأوسع. وتكشف دراسة التفاعل بين النتاج الأدبي والسياسة «الخارجية» عن نضالات النساء والرجال القوميين الأوائل لتنظيم نماذجهم الثقافية المعبرة عن ولائهم السياسي وأدائهم الجنوسي بتطلعاتهم القومية للتأثير في مجرى أحداث التاريخ العالمي.

وبين الأعمال التي تكشف عن الإيديولوجية متعددة الجوانب للإسلاموية كخطاب ثقافي ثلاثة أمثلة من حكايات جاسوسية كتبها مسلمون مُفترضون في شكل رسائل، إضافة إلى العاملين اللذين تناولوا الأسر في الدول البربرية، والمقروءين على نطاق واسع في الوقت الحاضر: مسرحية سوزان هازول أرقاء في الجزائر (1794) وقصة رويال تايْلر الأسير الجزائري (1979). تُظهر هذه الكتب المنشورة، وهذه التمثيلات، كيف أدى نشوء مجال عمومي حيوي إلى تعزيز البنية الثقافية للقوة القومية حتى في غمرة لحظات ضعف تاريخية. لقد كانت ما أسمينا بـ «إمبريالية الفضيلة» مركّزة بالنسبة إلى النصر المتخيل على الطغيان المشرقي، والتي صورت القوة الديمقراطية للأداء الجنوسي الأميركي الذي مجد جلد القوة الأنثوية ومقدرة البسالة الرجولية على مواجهة التحديات العالمية. لقد برهنت المخلفات البلاغية (والتاريخية، في مرحلة لاحقة) للاستبداد على أنها كانت حقلاً ثقافياً فعّالاً لتناول حالات القلق بشأن ملاءمة ثقافة جمهورية ناشئة كانت سلطتها العالمية لا تزال ضعيفة لأنها ظلت فريسة لسيطرة نظم العالم القديم، وبعيدة عن مراكز التأثير فيها.

فمن خلال تسليط الضوء على القوة السياسية المحلية، عبر مسرحيات درامية أدبية أُنجزت في مناخات متطرفة وغريبة (أو تأثرت بها، على نحو رمزي) مَكَّنَ القَصُ الإسلاموي

أسلوب التعبير لنقدٍ ثقافي عميق وخيال عالمي كوني من التعويض عن إخفاقات السياسة الخارجية. كانت الحكايات المشرقية نظائر دنيوية للكتاب المقدس، إذ أنجز المخیال القصصي الوظيفة التعليمية للوعظ الأخلاقي. لقد سعت الحكاية المشرقية إلى تطهير الصور الذهنية التي تتناول المشرق من الرغبات الشهوانية المفرطة بتحويل مصادر الإثارة فيها إلى نظام أخلاقي من فضيلة قومية. وفي المسارح المحلية، حلت الأدوار الدرامية التي تتناول [الأسر] في الدول البربرية محل مشاهد الإذلال المشرقي، مُحفزة، بذلك، قوة [النزعة] الوطنية التي قضت على رغبة الحاكم المستبد في الاستئثار بالسلطة. لقد أعاد القَص الذي يتناول موضوعه الجاسوس المسلم توظيفَ الخلاصية العالمية لحركة التنوير حتى يستطيع القراء تعلم الحكمة من وجهة النظر المغايرة للتقاليد الثقافية الأجنبية (أو، على الأقل، السخرية من مزاعمهم الضيقة). فغالباً ما رَوَت قصص تحطم السفن والأسر التي تدور أحداثها في الأراضي الإسلامية كيف استطاع مواطنون من الولايات المتحدة توليد القوة حتى في خضم المحن، وذلك بتجسيد تجاربهم وحكاياتهم الشخصية المثابرة و[قدرتها] على البقاء. فغير نشر هذه المضامين العاطفية من خلال أنواع تعبيرية متداخلة، في الحقبة الجمهورية المبكرة، وفرت القوة متعددة الأصوات للإسلاموية شكلاً من الدبلوماسية الأدبية كان القراء والمواطنون قادرين، من خلاله، على إنجاز الأبعاد العالمية لمسؤوليتهم الاجتماعية ورسالتهم القومية.

لقد شكلت مئات الحكايات المشرقية مجالاً حيواً للمعرفة التقليدية الأميركية، في الدوريات الأدبية، خلال القرن الثامن عشر، لدرجة ادعاء المؤرخ الأدبي البارز ديفيد إس. رنلدر أنها كونت «اللبنة الأولى للأدب القصصي الديني في أميركا».⁽¹⁾ فغير تحويل الدرس الأخلاقي للنزعة التعليمية الجافة للموعظة إلى نُظم الحكاية المشرقية الأكثر إثارة، وظف مؤلفو هذه القصص القدرة التدميرية الكامنة للقراءة الفردية، ثم استعانوا بمحفزاتها كمصدر لتدعيم المبادئ الأخلاقية العمومية. وكثيراً ما أخذت هذه الحكايات المشرقية شكل خُرافة أخلاقية المغزى apologue، حيث يتعلم مشرقيون طموحون، أو غير سعيدين، دروسَ الخضوع للمشيشة

(1) ديفيد إس. رنلدر، الإيمان في الأدب القصصي: ظهور الأدب الديني في أميركا (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1981)، 37. وتبقى أطروحة مختار علي عيساني، «الحكاية المشرقية في أميركا خلال 1865: دراسة في الأدب القصصي الأميركي»، أفضل دراسة في هذا النوع [الأدبي]؛ وهي أطروحة لم تُنشر تقدم بها إلى جامعة برنستن سنة 1962.

الإلهية، التي تتم، أحياناً، بمساعدة خارقة للطبيعة يقوم بها جني *genii* (من الكلمة العربية جن *djinn*)، والتي غالباً ما يُخلط بينها وبين «عبقرية *genius*».⁽¹⁾ إن موضوعة هذه الحكايا في عوالم مشرقية غريبة قد أوجد نطاقاً عالمياً استطاع [الأميركيون] من خلاله تناول قضايا ثقافية محلية بوصفها شؤوناً عالمية. لقد علل أحد الكتاب إعجابه بالحكاية الخرافية *fable* المشرقية بقدرتها على تحويل رسائل أخلاقية إلى لحظات تبطل، مُدعيّاً أنّ ذلك النوع [الأدبي] «يستعير أودية الوعظ من خزانة ثياب الرغبة».⁽²⁾ لقد حفز السرد الاستشراقي أسلوب التعبير عن مثالية أخلاقية سامية وجه الأميركيون من خلالها رغباتهم المنتهكة الكامنة من أجل الحرية، وحولوا طاقاتهم إلى داخل عملية تشكيل [هويتهم] القومية. وكنظير دنيوي للألفية المؤمنة بالآخرويات - والتي سوف تُدرّس في الفصل التالي - فإنّ القصّ الإسلاموي قد تخيل قابلية المبادئ الديمقراطية على تسليّة العالم عبر وعظه بكياسة. لقد قدمت السرديات المشرقية لجموع القراء الأميركيين الدليل على أنّ [ذلك] السلوك الاستبدادي الظاهر لغرباء خطرين يخفي خلفه ديمقراطيين ناشئين يمكن لحرية التعبير، والحُب الصادق، والأعمال الخيرية أن تحوّلهم عن دينهم. وبذلك كان النتاج الأدبي - وبغض النظر عن لواقيعته - مشروعاً وطنياً مهماً لمقاومة الاستبداد، عمل على التنبؤ بانتصار الديمقراطية. ومثلما جادل مايكل وورنر أنّ عملية النشر نفسها كانت «شرطاً تعبيرياً سياسياً»، إلا أنّ الأعمال القصصية استطاعت إنجاز المهام الطوباوية التي بدا أنّ السلوك الأميركي الفعلي في العالم عاجز عن التأثير فيها: كتحييد الطاغية، وتجنيس الغريب، وهداية الكافر، وبالتالي تعطيل التجاوزات المفرطة للاختلاف الإسلاموي الذي هدد نظام الجمهورية.⁽³⁾

وبعد فترة وجيزة من إعلان الجزائر الحرب على الولايات المتحدة، سنة 1785، تم سجن ثلاثة غرباء في فرجينيا لاشتباه الحاكم باترك هنري أنهم جواسيس أرسلهم ذاي الجزائر. وبعد استجواب لم يكشف سوى عن بضع وثائق بالعبودية، تم ترحيلهم في العام 1786.⁽⁴⁾ لقد عززت هذه الحادثة المبكرة مخاوف الأميركيين أنّ قوى طغيان العالم القديم (والمتهجدة في

(1) وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ العرب قد أطلقوا على «وادي شعراء الجن»، والذي قيل أنه في نجد أو في مكة، اسم «وادي عبقر». (المترجم).

(2) [مجلة] ذي إمبرالد، المجلد الثاني (21 آذار 1807): 140.

(3) وورنر، رسائل الجمهورية، 8.

(4) أليسون، الهلال محتجباً، 3-4.

الدول البربرية التي تنفذ أوامر بريطانيا، وفي التواطؤ السامي Semitic المفترض بين اليهود والعرب) كانت تتآمر لتقويض أسس الجمهورية الجديدة [الناشئة] بمقتضى [دستور]⁽¹⁾ الاتحاد الكونفدرالي.⁽²⁾ كانت [رواية] الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا (والتي عُدت، عندما نشرت في عام 1787، واحدة من التناجات القصصية الأميركية المبكرة الكاملة) أول حكاية، من حكايات أميركية أخرى، تصور جواسيس مسلمين متخيلين في أميركا.⁽³⁾ وظفت هذه التناجات الأدبية ملاحظة الرحالة القائلة أن «الحقيقة ليست سوى تنويع من الأفكار المسبقة» كأداة محررة للنقد الأدبي. ولقد ترسخت شعبية [هذا النوع الأدبي]، في إنجلترا، بنشر [كتاب مقالات] جيوفاني مازانا، رسائل كتبها جاسوس تركي، سنة 1687، حيث أدى رواجه إلى بروز مثالين مؤثرين آخرين في القرن الثامن عشر: رسائل فارسية لمونتسكيو (1722) ومواطن العالم لأليغر غولدسميث (1762). لقد نشرت هذه الأعمال رسائل كتبها رواة مشرقيون مفترضون إلى أصدقائهم الحميمين في المشرق، كاشفة عن توليفة، متناقضة ظاهرياً، من تجرد فلسفي وأفكار مسبقة ساذجة. فعبّر هجائها للأعراف عديمة الرحمة للحضارة، سعت [تلك الأعمال] إلى إطلاق شعور نقدي في القراء يكون قادراً على تبني شكل أكثر عالمية للاشتباك الثقافي.

تتكون [رواية] الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا من متتالية من أربع وعشرين رسالة متخيلة كتبها محمد Mehemet ذو الستين عاماً من أوروبا والولايات المتحدة إلى صديقه سليمان في الجزائر. كان محمد وسليمان من حاشية عثمان، داي الجزائر المستبد. وكان الداوي قد أوكل محمداً بال «مهمة الخطيرة» لتقييم [مواطن] قوة الولايات المتحدة، «مفرقاً فيها بين الحقيقي والخادع»، واضعاً خطة لتقويض [أسس بنيان] الأمة الجديدة. وما وجود محمد في الجمهورية، في نهاية الأمر، سوى استعارة عن ضعف الحكومة في ظل [دستور] الاتحاد الكونفدرالي.

(1) وهو أول دستور للولايات المتحدة الثلاث عشرة، حيث نصت المادة الأولى منه على إطلاق اسم «الولايات المتحدة الأميركية» على الاتحاد الكونفدرالي بين تلك الولايات. (المترجم).

(2) في 1797، وبعد انتهاء الحرب الجزائرية، كانت رواية رويال تأيلاً، الأسر الجزائري، لا تزال تبث إشاعات أن اليهود/ الجواسيس الجزائريين قد تم إرسالهم إلى الولايات المتحدة فانهمكوا في مؤامرة تهدف إلى تضخيم الغدية التي طلبت لافئداء الأسرى الأميركيين. (غينزفل، فلوريدا: سككزلز فاكسبيلز آند ريبيرنتس، 1967، تحرير جاك بي. موير)، 181.

(3) [بيتر ماركو]. الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا؛ أو، رسائل كتبها أحد أبناء الجزائر حول شؤون الولايات المتحدة الأميركية. منذ نهاية العام 1783 وحتى جلسة المعاهدة (فيلادلفيا: بريتشارد آند هورول، 1787).

فالسنوات التي قام فيها الجاسوس بعملياته في الولايات المتحدة (1783-7) هي ذاتها التي لم تواجه فيها أول حكومة قومية مخاطر العدوان الأجنبي - كمثل الذي شنته الجزائر - فحسب، وإنما أيضاً النزاعات الداخلية التي هددت بقاء الجمهورية الجديدة. فبعد وصوله في 1783، وجد محمد مواطنين «لا يخامرهم شعورٌ بأي شيء» و«غير مدركين للخطر» ينتقلون بعجلة في أعمالهم التي تحول من دون أن يشعروا بالجاسوس الأسمر بين ظهرانيهم.⁽¹⁾ فعبر نشر استخبارات الجاسوس المكتوبة في شكل رسائل، مكن ماركو قراءه من الكشف عن الصورة الذهنية [المخططات] محمد التخريبية. «فبينما المشرق المستبد هو، في الواقع، الآخر الذي يتجلى كمثل ينبغي علينا تصوره»، علق آلان غرس ريشار، «إلا أنه الوحيد الذي يهمنا، بكل ما في تلك الكلمة من معنى».⁽²⁾ توظف [رواية] الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا ما أسماه «التخيل الناظر إلى الداخل endoscopic»، والذي يضاد التهديدات المعارضة للجمهورية بالتغلب على تحدي اختلاف غريب.

ولقد تمثلت أكثر الاقتراحات واسعة الخيال التي تقدم بها محمد في العمل على الاستفادة من إصرار [ولاية] روود آيلند على التوقف عن دفع الضرائب إلى الحكومة الفيدرالية، وتحويلها إلى «مأطاً عثمانية على شواطئ أميركا» (زاعماً أن روود آيلند هي، في الواقع، جزيرة). وتقضي خطته برشوة دانييل شيز بذهب أتى به أسطول عثماني ضخيم يتكون من «نحو مئة ألف سباهي⁽³⁾ وانكشاري» يقودهم باشا تقدمه راية تحمل رسماً لثلاثة ذيول.⁽⁴⁾ وسيدفع سكان روود آيلند الثائرون لأجل حمايتهم «عدداً معيناً من العذراوات جزية إلى السلطان»، ويمكن مضاعفة ذلك العدد بنهب شواطئ القارة وسوق «الغلمان والعذراوات، وبطريقة تعبر عن

(1) [ماركو]، الجاسوس الجزائري، 13-14، 63، 68-9.

(2) آلان غرس ريشار، تراثي السلطان: تخيلات أوروبية حول المشرق. ترجمة ليز هيرن (نيويورك: فرشو، 1998)، 23-4. وللتنويه النقدي بالجاسوس الجزائري، انظر [دراسة] لطفي بن رجب، «مراقبة ميلاد أمة: النوع الأدبي [الذي يتناول] الجاسوس/المراقب المشرقي وبناء الأمة في الأدب الأميركي المبكر»، [وردد] في [كتاب] الولايات المتحدة والشرق الأوسط: صدامات ثقافية. تحرير: عباس أمانات وماغنس تي. بيرنهاردسن (نيو هيفرن، كيتيك: مركز ييل للدراسات العالمية والإقليمية، 2002)، 253-89؛ و[دراسة] جنيفر مارغليس، «جواسيس، وقرصنة، وأرقاء، يبيض: صدامات مع الجزائريين في ثلاث روايات أميركية مبكرة»، [مجلة] رواية القرن الثامن عشر، المجلد الأول (2001): 1-36.

(3) سباهي (spahi): أحد فرسان سرية العلم الأحمر؛ وهي واحدة من أربع سرايا كان يتألف منها سلاح الفرسان في الإمبراطورية العثمانية. (المترجم).

(4) Bashaw of Three Tails (أو: Three-tailed Bashaw): وتعني أمير أمراء الجيوش. وقد كانت تعرف مرتبة أمراء الجيش من الرتبة التي كانت تقدمهم؛ فهي إما بذيل حصان واحد، أو اثنين، أو ثلاثة. (المترجم).

النصر.. إلى العبودية».⁽¹⁾ ورغم أن مثل ذلك الاقتراح قد صيغ ليضرب مثلاً على التعصب الأعمى حاد الطبع للعقلية الإسلامية، إلا أنه يظهر مخاوف الأميركيين من القوة الإسلامية في الحقبة المبكرة للأمة. (ويذكر «المترجم» أن تأريخ رسائل محمد «غير ضروري» لأن «الحقائق الأساسية المذكورة فيها ذائعة الصيت، إلى حد بعيد، وحديثة».)⁽²⁾ وتكشف واقعة تذكير جون جحي سكان نيويورك، في 1787، أنهم إن رفضوا التصديق على الدستور الجديد، فإنه «من الممكن للجزائريين التواجد في الساحل الأميركي [في أية لحظة]، فيستعبدوا المواطنين الذين لا يملكون أية مراكب شراعية حربية»، على أن استخدام تلك الدعاية لم يكن منافياً للعقل كما قد يبدو.⁽³⁾ ولقد نوه محمد نفسه، وفي لحظة رباطة جأش، أن الولايات الأميركية الأخرى لن تسلم بالتخلي عن رواد آيلند - «شقيقتها المجردة من المبادئ الأخلاقية» - ولن تكون ثروتها قادرة على التكفل بقوت «حامية عسكرية مؤهلة».⁽⁴⁾ كما يكشف التقرير الرسمي لمهمة محمد عن معلومات استخباراتية مشابهة: «لا يمكن هزيمة الولايات المتحدة لأنها في غاية القوة، ولا يمكنها هزيمة الآخرين لأنها في غاية الضعف». لقد أحبطت هذه البنية الصلبة، العصية على الاختراق، للاستقلال الأميركي مخططات الداي الاستبدادية، وبالتالي حولت محمداً إلى مواطن أميركي مخلص. في الواقع، يستمر وجود الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا طيلة أزمة الفيدرالية نفسها. وفي لحظة التصديق على الدستور، تتم خيانة محمد من قبل أعدائه، فيختار، عوضاً عن [التجسس] «النعم المجتمعة في الحرية والمسيحية» التي قدمتها الحياة في أميركا.⁽⁵⁾

إن تحول محمد إلى الديمقراطية والمسيحية ناتج عن تحرره من وهم أعراف بلاده الاستبدادية

(1) [ماركوكو]، الجاسوس الجزائري، 104-6.

(2) [ماركوكو]، الجاسوس الجزائري، ix.

(3) 17 نيسان 1788، كراسات حول دستور الولايات المتحدة. تحرير بول إل. فورد (بروكلين، 1888)، 76. ذكرها أوبّي في كتابه [عوامل متباعدة، 43. فعلى سبيل المثال، أعادت [صحيفة] ثيوهين غازيت طباعة قصة نشرت في تشارلستون، بكارولينا الجنوبية، والتي يقسم فيها القبطان أنه قد سمع وكيل ربان بريطاني يسرد حكاية سفينة التي احتجزت بعيداً عن ناربادس من قبل سفن جزائرية كانت تبحث عن غنيمة أميركية. المجلد الأول (11 أيار 1786): 95.

(4) [ماركوكو]، الجاسوس الجزائري، 114. وبطريقة مماثلة، رفض جون آدمز فكرة أن الشواطئ الأميركية قد كانت مهددة من قبل «القرصنة الأفريقيين»، كاتباً إلى أحد أصدقائه «نحن في منأى من تلك الأخطار نأى إمبراطور الصين نفسه عنها». [رسالة] من جون آدمز إلى توماس هوليس، 11 حزيران 1790، وردت في [كتاب] أوبّي، عوامل متباعدة، 44.

(5) [ماركوكو]، الجاسوس الجزائري، 96، 129.

واكتشافه المبادئ الديمقراطية لحرية التعبير وأن الحكومة تستمد وجودها من الشعب.⁽¹⁾ ثم توصل إلى فهم ملاحظة مونتسكيو حول طاغية استمد قوته من طغاة تابعين له لإشباع شهوته. ولقد أدت تلك التبصرات، بمحمد إلى إعادة تقييم وضعه في الجزائر، حيث لا فارق كبيراً بين المواطن الغني والعبد. ففي إحدى رسائله الأولى، يعتذر، بالفعل، من «أسياده ذائعي الصيت» متوسلاً أن يتغاضوا عن «ضعف عبدهم وعجزه». ويصل ذلك الخضوع إلى ذروته، في نهاية الكتاب، عندما يكتشف أن الداي، مستجيباً إلى الشائعات، قد وصمه بالخائن. ثم قام هذا الحاكم المستبد، بمصادرة جميع أملاكه (بما فيها العبيد) وبيعها إلى أحمد Achmet، الخسيس الأوروبي المرتد. يثبت هذا النص كيف عملت الازدواجية اللاأخلاقية للسلوك الجزائري على سحق الخصال الإيجابية لمحمد - كذوقه، وحصافته، وتديبره - حتى عندما تصور، بطريقة درامية، كيف أن هذه الصفات، بحد ذاتها، قد نشأت خلال تعامله مع المجتمع الأميركي. إن هذه الخصال الخلاصية ضرورية لإغراء القارئ على التفكير في قبول الجاسوس كمواطن أميركي في نهاية الكتاب.⁽²⁾

ويعد ندم محمد على استخدامه المضلل لحقه في ممارسة الجنس فعلاً أساسياً في عملية التحول هذه. ففي مستهل مهمته، توبخه نسوة فرنسيات قائلات له مباشرة: «غريبة فكرة أنا ذلك الرجل - الذي، في حرمه haram، قد بث الرعب بل والدّعر أيضاً، وينبغي في انعطافته أن يلوذ بالصمت، وأن يتلاشى من أمام ناظري امرأة!» وتتخذ هذه الثورة المصغرة، في مرحلة لاحقة، بعداً أوسع، في خلفية الأحداث، عندما يحرمه انهياره الأخلاقي من عائلته. كان محمد منجذباً إلى زوجته فاطمة لأنها كانت امرأة يستحيل «الصمتُ معها حكمةً والتكتم فضيلة». لكنه يسيء فهم هذا التكتّم، وبطريقة يُرثى لها: فهو لم يكن علامةً على الحب، لكنه، على العكس، «خنوعها الفطري»؛ فهو إذ يدرك أنها جاريته، فإنها لا تستطيع رفض نزواته الجنسية. وباستثناء رسائله، يهمل محمد عائلته بتجاهل تدمر فاطمة من «غيابه القاسي الذي لا يُحتمل»، بل ويلومها على تقديم عواطف أمومتها تجاه ابنهما الوحيد على تفانيها

(1) The Consent of the Governed: نظرية سياسية تقول إن الحكومة تستمد شرعيتها وحققها في استخدام سلطة الدولة من الذين تحكمهم. ولقد تبنت وثيقة إعلان الاستقلال الأميركي هذا المفهوم ضماناً للحفاظ على حقوق المواطنين في «الحياة والحرية والسعي في سبيل نشدان السعادة». (المترجم).

(2) [ماركو]، الجاسوس الجزائري، 95، 108، 116، 121.

له. ولكن وفاة الابن تقضي على روابط التزام فاطمة العاطفي تجاه محمد فتمنحها الحرية في أن تحول إخلاصها إلى ألفاريز، البستاني الإسباني الأسير. ولقد شجعهما حبهما على الفرار إلى أوروبا حيث تتحول فاطمة إلى الكاثوليكية، وتغير اسمها إلى ماريّا، وتقبل عن طيب خاطر زواجاً مسيحياً شرعياً؛ ولقد أقرت سلسلة الأحداث هذه مصير محمد بشكل نهائي، والتي فيما يبدو قد عززت من خيائته للداي.⁽¹⁾ ولم يكتمل خلاص محمد إلا عندما يستخدم الثروة التي صانها بحصافة لشراء مزرعة في بنسلفينيا يقدمها إلى الزوجين الجديدين. ولم تتطهر علاقة محمد الطبيعية بفاطمة إلا بعزمه على النظر إليها ليس كزوجة ولا كجارية، وإنما -بطريقة ديمقراطية- كأخت. وفي حين أن فاطمة هي زوجة محمد الوحيدة التي يأتي ذكرها مما يحفظه من فساد تعدد الزوجات، إلا أنه يتم تجنبها مثل ذلك المصير بالافتراض الاستشراقي القائل إن زواجهما لم يكن، في مقامه الأول، شرعياً أبداً. وهكذا يضعف سرد ماركو من قوة محمد المهددة (ولا عجب أن الجاسوس في الستين من عمره) كجزء من عملية تحويله من رقيب للاستبداد إلى مواطن أميركي خير وعفيف.

تصور [رواية] الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا، بطريقة درامية، كيف عمل التعبير الأدبي كشكل من خيمياء إبداعية يمكن من خلالها تناول معيار المهمة الأميركية، الألفية والديمقراطية، حتى في وقت الأزمات. يشرع الكتاب، بطريقة رمزية، لتحول متعدد يدعن الإسلام، من خلاله، إلى الحقائق المسيحية، ويستحيل الاستبداد إلى ديمقراطية، وتتشرب الشخصية القومية الاختلافات العرقية. إن إصلاح عائلة محمد، وإعادة تكوينها في [بيت] إحدى مزارع بنسلفينيا، يرسخ في الذهن مثلاً لنظام مصغر يحاكي نظاماً آخر أكبر منه للديمقراطية متعددة الثقافات تقبل الكاثوليكين، والأفارقة، وحتى الفجرة السابقين، والملحدّين، والجواسيس، إذا رغبوا في تبني الأعراف الأميركية ومواصلة حيوات الفضيلة المَقومة. وربما لهذا السبب ألح «الترجم» على طباعة رسائل محمد «لمصلحة الولايات المتحدة».⁽²⁾

لقد برهن منح المواطنة إلى الجاسوس الجزائري على رؤية للديمقراطية أميركية شاملة. ومع ذلك، لم يكن ذلك النصر الرمزي قادراً على مجابهة قوى الأنوية egoism المستبدة في الجزائر نفسها. ولكي تكون فعالة، توجب على إميراطورية الفضيلة أن تتخيل دحر الطغاة أنفسهم

(1) [ماركو]، الجاسوس الجزائري، 32، 35، 124.

(2) [ماركو]، الجاسوس الجزائري، ix.

وفي منطقة سلطتهم الكافرة ذاتها. لقد كشفت الأزمة الدبلوماسية الجزائرية بوضوح عجز الولايات المتحدة عن تحقيق هذه الغاية فعلياً. وبدلاً من الثواب والعقاب المباشرين، طبع الناشرون الأميركيون قصصاً مختلفة تخيلت قدرة فضيلة الأنثى وجلدها على المجابهة، ومن ثم الخلاص من الأعراف الإسلامية غير الأخلاقية المدركة.

توضح قصة نشرتها كاتبة تدعى سابينّا في *دأ ماسأتشوستس ماغازين*، سنة 1790، القوة الإسقاطية projective لهذا التخيل. تروي *لُويزّا*: رواية [حكاية] خطف أوغاد جزائرين لامرأة من ضيعتها البريطانية. وبعيداً عن كون القصة تاريخاً مفجعاً، فإنها تحتفي بنصر الفضيلة الأنثوية الصابرة على كل ما قد يقف في طريقها. يعمل جلد *لُويزّا* المدهش، خلال الحكاية، كقوة خلاصية تحوّل، في نهاية المطاف، استبداد الجزائر السياسي إلى عالم من الاستقامة الرومانتيكية. وأثناء أسرها، في الجزائر، ترفض *لُويزّا* الخضوع إلى السلطان عثمان. تساعدها تلك المقاومة على تحويل [جناح] الحريم harem من مكان للخطيئة إلى منتدى للمناظرة والنقاش، حيث يتم تهذيب خصال عثمان الحميدة بالمناقشة المثقفة الرفيعة. وتحدث اللحظة المحورية التي تعجل بتخلي الطاغية عن الفجور واسترقاق الآخرين عندما تُثني *لُويزّا* على جورج واشنطن (في ذات السنة التي تولى فيها مقاليد الرئاسة) بوصفه مثلاً للشرف الرجولي الديمقراطي. «أحب، وأوقر، وأحترم زعيم [أميركا] ذائع الصيت»، تعلن *لُويزّا*، «إنه شجاع، ودمث، وسخي؛ وإنه لحكيم، وباسل، وحصيف؛ وإنه لصديق مخلص، وأفضل الأزواج، وأبّ لكل الذين من حوله». إن تأكيد *لُويزّا* [على هذه الخصال] يسلط الضوء على رغبة أميركية في اعتراف بريطاني شرعي بحكومتهم الجديدة. وفي رغبة من عثمان على مضاهاة هذا «الرجل شبيه الآلهة»، يُعتق عبيده (في مقارنة تهكمية بواشنطن نفسه) وهو فعلاً يمنحه حرية الإرادة ليكون جديراً بالزواج من بكر إغريقية عفيفة كانت تهيم به لكنها لم تستطع التعبير عن حبها كما ينبغي ما دامت «جاريته». ثم يوفر عثمان، بسخاء، وسائل العودة السعيدة لـ *لُويزّا* إلى حياة البساطة السّمحة في إنجلترا. ولقد تحولت الجزائر نفسها إلى فردوس مُستشرق عبر حقيقة أن العبيد المحررين الآخرين «المؤثرين لصلة بين جماليات المشرق الباسمة وسبل الحياة، قد استوطنوا بعض حواضر عثمان الرفيعة».⁽¹⁾

(1) [سابينّا]، «لُويزّا: رواية»، *دأ ماسأتشوستس ماغازين*، المجلد الثاني، (1790): 78-82، 147-51.

لقد ساعدت المشاريع [القَصصية] المتخيلة - كتحول محمد الديمقراطي، وانتصار لُويزَا الأخلاقي - على تحويل مسائل أجنبية إلى مسائل محلية بتناول شؤونها عبر الشكل المؤثر للدراما العائلية. فأصبحت المساواة المثالية للحب المكرس بين مواطنين متراضين الأساس الأمتن لجمهورية فاضلة، وأبرزت بوضوح النعم الأخلاقية للديمقراطية. يوفر القَص الأميركي المبكر أمثلة لا تحصى حول الكيفية التي صُوِّر بها اليتيم، والغزوبة، والمغازلة، والترمل، والغنوسة، كمقولات للأزمات الأخلاقية خارج نطاق الزواج extramarital، والتي شكلت تحدياً للاستقامة الفاضلة للعائلة. «كان الزواج صورة مصغرة للجمهورية»، يوضح المؤرخ جان لُويس، «كان عفيفاً، ونزيهاً، ومتحرراً من ممارسة القوة الاستبدادية».⁽¹⁾ وفيما ضحى محمد بامتياز الزواج كتكفير عن مفاصد ماضيه، تكتسب لُويزَا منزلتها بوصفها الزوجة المتواضعة لنبييل غني كان عبداً سابقاً لعثمان، إذ مكنتها فضيلتها من تجاوز عقبة كونها ابنة ثم صارت زوجة. لقد عملت العائلة الخيرة كعالم صغير يرمز إلى الجمهورية، وكمرکز أُسست فيه الفضائل الديمقراطية التي توالدت، فيما بعد، داخل البنية الاجتماعية.⁽²⁾ فإذا تم الاحتفاء بـ [تلك] الحياة العائلية الناشئة بوصفها رحم الفضيلة في [النظام] الديمقراطي، فقد تم تصوير السراي، من ناحية ثانية، كمستتبب للطغيان. كثيراً ما صور الفكر التنويري [جناح] الحريم كميدان للانغماس في الملذات الجنسية، حيث عطلت الأهواء الجامحة العملية الاجتماعية لبناء حياة منزلية على أسس أخلاقية: مكان ينسحب فيه «الرجال من الفضيلة العمومية للتلذذ بالرديلة المفرطة». لقد صورت السرديات الإسلاموية الأميركية المبكرة، بدقة، كيف أن التجاوزات المفرطة للحكم الاستبدادي قد نشأت من افتقاره إلى [بنية] العائلة الراسخة المؤسسة على التعاليم الأخلاقية. واستناداً إلى تقارير عديدة، تم توفير نساء جميلات (غالباً من منطقة القوقاز) لـ [جناح] الحريم العثماني لأن آباءهن قد باعوهن على أمل أن تكون تلك الخدمة التي يقدمونها إلى السلطان نافعة لبناتهن. لقد اعتقد الأميركيون أن النظم المستبدة قد حالت دون وجود أساس للحب القائم على المساواة بين المرأة والرجل. كانت احتماليات

(1) جان لويس، «الزوجة الجمهورية: الفضيلة والإغواء في الجمهورية المبكرة»، [مجلة] وليام آلد ماري كوارترلي، المجلد 44، (أكتوبر 1987): 709-10.

(2) انظر [كتاب] جيبي فيغلن، مسرفون ورحالة: الثورة الأميركية ضد السلطة البطركية. 1750-1800 (كيمريدج: مطبعة جامعة كيمريدج، 1982).

الديمقراطية قد أخدمت في [النظام] المنزلي، فظل المواطنون عبيداً لقادة كانوا هم أنفسهم أبناء عبيد. وكانت النساء في مثل ذلك النظام مستثنيات من متطلبات تعليم مفيد. ولم تعد منزلة المزودين الخصوصيين للمباهج الحسية منزلة أدوات الترف نفسها، فهم غير قادرين على ضبط أهواء أسيادهم الجاحمة، ولا راغبين في ذلك أيضاً. لقد لاحظ مونتسكيو، في *روح القوانين*، أن مصدر القوة الاستبدادية قد تمثل في السلطة البطيركية التي مارسها الأمراء على زوجاتهم، فجادل أن «كل شيء كان يقود إلى التوفيق بين السيطرة السياسية والمدنية وبين السيطرة العائلية».⁽¹⁾ وبناء عليه، فقد كان من الممكن للبنية الديمقراطية للمجتمع برمتها أن تتحول إلى [بنية] استبدادية لو تعلمت النسوة تعظيم التبطل غير المثمر، والتباهي العبي، والرغبة الحسية، على أدوارهن كمديرات منزلات، وأمثلة للفضيلة، و«أمهات جمهوريات». لقد صورت حكايات تحذيرية، في تسعينيات القرن الثامن عشر (ومن بينها رواية *المفاجئ* لها نا وبستر فوستر، والتي كتبتها في شكل رسائل)، بطريقة درامية، كيف عبر خضوع امرأة أميركية لأهواء خليع عن انتهاك الاستبداد لحرمة المجتمع الديمقراطي بتعطيل فضيلة الزواج الأخلاقي، وبالتالي تحويل الممارسات التي تتم في [جناح] الحريم إلى ممارسة محلية.

وهكذا عملت العبودية الحسية لـ [جناح] الحريم كموقع استعاري يصلح لانتقاد التربية الذكورية في الجمهورية الجديدة. فبدون التعليم النافع حول السلوك العمومي الفاضل، فإنه من الممكن للنساء الأميركيات اجترار عبودية مستشرقة تجعل منهن وسائل جنسية عاجزة عن غرس الطابع الأخلاقي في نفوس أطفالهن. ولقد تم التعبير عن المفاهيم التنويرية حول عبودية النساء محلياً في «رسالة عرضية حول الطبيعة الأنثوية»، وهي مقالة تعود لـ 1775، تُنسب، أحياناً، إلى محررها توماس باين، والتي عدت «واحدة من أولى المناشدات الداعية إلى تحرير المرأة تنشر في أميركا».⁽²⁾ يُشبه المؤلف مصير كل النساء بمصير اللواتي تحت الاضطهاد المشرقي الذي يجبرهن على الخضوع لأسيادهن. بمشاعر زائفة تحرمهن من الفضيلة والسعادة. وتشجب إسلاموية كتابات ماري ولستونكرافت المنشورة، أولاً، في الولايات المتحدة سنة

(1) مونتسكيو، *روح القوانين*، 60.

(2) الأعمال الكتابية الكاملة لتوماس باين، تحرير فيليب إس. فونر، المجلد الثاني (نيويورك: سيتادل برس، 1989)، 2: 34-8. انظر [دراسة] فرانك سميث: إبداع «رسالة عرضية حول الطبيعة الأنثوية»، [مجلة] الأدب الأميركي، المجلد الثاني (تشرين الثاني 1930): 277-80.

1792، بقوة، الأسلوب الذي أنكر على النساء وجودهن نفسه بالتأكيد على أن منزلتهن لا تتعدى كونهن مجرد لُعب يتسلى بها الرجال في أوقات راحتهم. فـ «عقيدة المسلم» و«نمط تركيبها الأصلي»، بالنسبة إليها، يضعان النساء في مرتبة المخلوقات الأدنى، و«ليس كجزء من الجنس البشري».⁽¹⁾ فعبّر تخليد هوس النساء بالموضة، والتشديد على «طاعتهم الوادعة العمياء» للرجال، ابتدعت التربية الثقافية الغربية مخلوقات تلائم [جناح] الحرّيم أكثر مما تلائم الجمهورانية. فعبّر القوة الأنثوية التي تُحيل إلى عالم القوة الجنسية، تمارس النساء «سيطرة محرمة» على الرجال تقارنها وُلستُنكرت بالسيطرة التي يمارسها الباشوات على رعاياهم. فإذا كانت حقوق النساء في السعي إلى فعل الصواب واكتساب الاحترام غير مُصانة-تجادل وُلستُنكرت- فإنها، بذلك، تعبّر عن المنزلّة الخالية من الأحاسيس والمشاعر والتي تعتقد أن الإسلام يمنحها إلى المرأة. ثم تجادل إن ذلك الاستبداد «يقتل الفضيلة والعبقريّة في مهديهما» و-مثل العاصفة الرملية المعروفة بالسّموم simoom- يهدد الغرب «بذلك الانفجار العنيف المدمر الذي يخرب تركيا، ويجعل الرجال عقيمين والتربة مجذبة».⁽²⁾

فعندما صنفت العقيدة dogma الاستشراقية النساء المسلمات كجوار بلا أحاسيس أو مشاعر يخدمن منظومة شهوانية فاسدة، فإنها -وعلى النقيض من ذلك- حررت نساء الغرب بتسليط الضوء على قوتهم المقارّنة. وبذلك أصبح الانبعاث الرمزي للسلطة الأخلاقية للمرأة داخل المكان المشرقي واحداً من أكثر التهديدات المباشرة للنظام الاستبدادي وأكثرها رهبة أيضاً. لقد أدرك الكتاب هذه الاحتمالية الثورية للمرأة التي تمتلك عقلها وروحها. وكان الدور الذي يمكن للنساء الديمقراطيات أن يلعبنه عندما يُقذفن في [جناح] الحرّيم المشرقي - مثلما فعل بلويزا- هو رفض السيطرة البطيركية التي تخضعهن لحياة حسية، وأن يصمدن، عوضاً عن ذلك، كأمثلة ثورية على الكيفية التي يمكن للفضيلة من خلالها أن تُغري الاستبداد بالديمقراطية. لقد قوض جلدُ المرأة المستقلة سلطة الحاكم المسلم: إما بإظهار اللامبالاة تجاه امتيازهِ الذكوري أو، بشكل أكثر فاعلية، عبر توجيه فضيلتها المدنية وقدرتها السردية لتخليصه من رذيلته الأنانية. وحتى إخلاص النساء المسلمات للإسلام

(1) أعمال ماري وُلستُنكرت، تحرير جَانت تَاد وَمَارِلِن بَتْلَر، 7 مجلدات (نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، 1989)؛ «دفاعاً عن حقوق الرجال» (1790)، 5: 445 «دفاعاً عن حقوق النساء» (1792)، 5: 73.
(2) وُلستُنكرت، «دفاعاً عن حقوق النساء»، 5: 76، 88، 113.

المصور في القصص الإسلاموي الأميركي المبكر (كذلك الذي لفاطمة في الجاسوس الجزائري في *بِسْلَفِيْنِيَا*) كان، على نحو واسع، صورة تعبر عن خضوعهن لرغبة الطاغية. وعندما عطلت فتنة الشجاعة الأنثوية الغربية، في أحيان كثيرة، هذه السلطة الطاغية، ظهرت النسوة الغربيات كديمقراطيات مسيحيات فاضلات، ومثلما يرغب مؤلفو [تلك الأعمال] في أن يكن. وهكذا عمل القص الاستشراقي كمسرح عمومي مثير توالدت على خشبته التخييلات العابرة للحدود القومية حول المساواة الاجتماعية للمرأة وتحويل المسلمين عن دينهم، حيث تم التدريب، هناك، على أداء أدوار [تلك التخييلات] أيضاً. ويمكن العثور على مثال مؤثر للقوة المقنعة persuasive للتعبير الأدبي الأنثوي (وعلى النموذج الأصلي المؤثر لنوع الحكاية المشرقية أيضاً) في الحكايات التي روتها شهرزاد في *ألف ليلة وليلة*. لقد فتن كثير من أطفال الأميركيين الأوائل بالمغامرات الخارقة للطبيعة والبدخ الثري لـ *الليالي العربية*. يصور الإطار العام لأحداث القصص أخوين مستبدين يذبحان زوجتيهما بعد خيانتهم لهما مع عبيدهما. وكجزءاً من الرغبة الأنثوية الخائنة بطبعها، يقرر الأخوان أن كلا منهما سوف يتزوج بعذراء جديدة في كل يوم، يقضي الليل متمتعاً بها، ثم يقتلها في الصباح التالي - ثم العمل على تكرار هذا الطقس لمرات ومرات. وبعد ثلاث سنوات من مذبحة، كهذه، لم تعد مملكتاهما قادرتين على المحافظة على استقرارهما. وفي آخر الأمر، تصبح القوة الوحيدة القادرة على إيقاف هذا الطغيان الوحشي هي شهرزاد، ابنة الوزير، التي عملت مهاراتها الحكائية على تسلية سيدها بقصص طويلة، ومتنوعة، ومعقدة، وخارقة للطبيعة في أحيان كثيرة، تغري شهریار بالمحافظة على حياتها كي يستمع إلى بقية الحكاية. يتواصل هذا النمط في تبادل [الأدوار]، طيلة ألف ليلة وليلة، حتى تنفذ قوة شهرزاد الأدبية الإبروتية، التي لا تنضب، المملكة من عهد إبادة النساء المرعب.⁽¹⁾ وبعد أن يشاهد الطاغية أبناءه الثلاثة الذين ولدتهم شهرزاد في أثناء روايتها لتلك الحكايا، يعترف بها كمملكة - وهو فعلٌ يعيد بناء بنية عائلية مستقرة، ويخلص الأخوين المستبدين من خطايا عنفهما الوحشي؛ وزوجتيهما السابقتين من خطيئة انغماسهما في الشهوات الحسية، على حد سواء.

(1) يعدد شهریار سجايا شهرزاد التي تخلب له: إنها «طاهرة، وتقية، وعفيفة، وحنونة، وغير جاحدة، وحاذقة، وحادة الذهن، وفصيحة، وكنومة، وباسمة، وحكيمة». كتاب *ألف ليلة وليلة*، حرره، وترجمه [عن الصنعة الفرنسية لجي. إس. ماردو] [الشاعر الإنجليزي] بؤيز ماذرز، 4 مجلدات (نيويورك: سينت مارتين برس، 1972)، 4: 532.

تصور سيرة شهرزاد كيف هدّبت قوة البراعة الأنثوية شهوات الطاغية الحسية محولة إياها إلى مسلكيات أكثر تحضراً. وتم تحقيق ذلك التحوّل الثقافي من خلال قدرة التخيل على تقديم تعددية من أصوات ووجهات نظر أربكت إرادة الطاغية المستبدة، والتي هي قوة عملت بفاعلية على تحويل سلطته إلى نظام ديمقراطي. عملت قوة السرد كإنبيق⁽¹⁾ متخيل لتحويل الرغبة الإيروتيكية والذكورية الوحشية التي ارتبطت بـ [جناح] الحرّيم إلى سمو حضارة أخلاقية تجسّدت في العائلة الجمهورية. لقد وفر خواء القوة النسوية في البنى الإسلاموية للاستبداد حيزاً لاتساع أثر النساء الغربيات في العائلة على الصعيد المحلي وفي كل من النطاق العمومي لإسلوب التعبير الثقافي والمجال العابر للحدود القومية للفضيلة الإمبريالية، على حد سواء. لقد وظف التخيل الإسلامويّ إغواءات التغريب المشرقي لشحن موارد الرغبة الشخصية ومن ثم توجيه هذه الطاقات لتكون مخيالاً سياسياً حيويّاً لمجتمع قومي ناشئ.

[أدب] التصعلك⁽²⁾ الإباحي والرديلة الإمبريالية

ومن ناحية ثانية، يمكن للأدب القصصي المتخيل أن يكون ضريباً من رواية موثقة scripture أو عظة sermon، مثلما تبين ذلك الحقيقة القائلة إنّ حكايات شهرزاد الليلية تعمل، أيضاً، كمثير جنسي قبلي foreplay محفز للممارسات الجنسية نفسها. وكما لو أنها تهدف إلى التعرف على الأخطار الأخلاقية لشكل تعبيرها ذاته، كانت الثيمة العامة للحكايات المشرقية شيئاً ضرورياً لتهدئة حدة الطموح والخضوع لتوجيهات العناية الإلهية. فعلى سبيل المثال، سلمت مراجعة عمل غربي يستلهم «الليالي العربية» أن القصّ الخارق للطبيعة قد «يوقظ الفضول، والذي، خلافاً لذلك، يظل كامناً»، وعلى الرغم من ذلك فإن تأثيره النهائي قد يكمن في عودته على «العقل الذي يندهش عوضاً عن أن يتساءل».⁽³⁾ وإذا حاول القصّ الاستشراقي توظيف بعض الطاقة الحيوية للرغبة الجنسية للإيروتيكية المشرقية لاجتذاب القارئ، وعلى نحو أكثر إمتاعاً، نحو السلوك الأخلاقي القويم، فإنه من الممكن، أيضاً، لهذه

(1) الإنبيق (alembic): أداة تُنقي أو تحول بطريقة مشابهة للتقطير. (المترجم).

(2) Picaresque (من الإسبانية picaresco، والمشتقة من كلمة pecaero والتي تعني: صعلوك، مغامر، متشرد، محتال، وغد): نوع من النثر، ظهر في إسبانيا، يتناول تفاصيل الوقائع اليومية لمغامرات صعلاليك بإسلوب ساخر. (المترجم).

(3) «حكايات عربية»، أمركن منجلي ريفي، المجلد الثاني (1795)، 80.

القوة التحررية المحفزة على الإدهاش والتعجب أن تشكل تحدياً خطيراً للمعتقدات الثقافية التقليدية نفسها. فعبّر أسلوب تعبير متحرر من الضوابط لتضمنين مشاهد فعلية لعشاق شجعان يرفضون قيود أنظمتهم الاجتماعية المستبدة، تشكل مثالاً تقويضي جعل الحد الفاصل بين الاستقلالية والصفافة ضبابياً. ومثلما بين ديثد إس. رينولدز فإن «الحكاية المشرقية لم تُجز حرية التعبير العقدي وحرية التهكم اللتين توفرتا في النثر التفسيري الشارح إلا بالمجازفة بسمعة الكاتب نفسه».⁽¹⁾ وبذلك جسد القص الإسلامي، أحياناً، وبسبب مخياله المتسامح، عين الشكل المتحرر من القواعد الصارمة الذي رسمت [حبكته الروائية] لثكيفه [وفق غايات محددة].

لقد كانت رسائل فارسية لمونتسكيو هي المثال الذي أثر مباشرة في [رواية] الجاسوس الجزائري في بنسلفينيا لماركو؛ وهي رواية كُتبت سنة 1722، تدور حول فارسين يتهمون على الممارسات الفارسية، وفي شكل رسائل وُجّهت إلى جمهور مشرقى مزعوم. لقد قامت زوجات أوزبك (نظير محمد، عند ماركو) بتدمير [جناح] الحرم الخاص به، إذ يرمز تمردهن إلى الطبيعة الوهمية لحكم الفرد الاستبدادي المطلق. تكمن شيفرة cipher مونتسكيو الرامزة إلى الحرية الثورية في الرغبة الجنسية غير المتحققة للجارية التي ترفض الإقرار أن تضحيها الجنسية في سبيل سيدها هي أكمل تعبير ممكن عن الحب والفضيلة. وتصبح ركسانا قادرة على تنظيم ثورة في [جناح] الحرم باصطفائها لعشيق يتحدر من أعراق مختلفة، وبذلك تقوض سلطة أوزبك. لكن ثورة ركسانا (خلافاً لفاطمة، أو حتى شهرزاد) تقضي على إمبريالية الفضيلة لأن إسرافها الجنسي يظل - وعلى نحو خطر - عصياً على أن تكبح السلطة البطورية جماحه، ويصبح، في الواقع، القوة التحررية التي تطيح بسلطة أوزبك المسيطرة.⁽²⁾

لقد كانت الحرية الجامحة للنشاط الجنسي الأنثوي، بالنسبة إلى بعض القراء، تشكل خطراً بقدر ما كانت مهيجة للشهوة، فخشوا قدر أوزبك الخصي. ولإعادة التأكيد على السيطرة الجنسية الذكورية، صورت بعض الحكايات الاستشراقية القومية المبكرة صعايك اختاروا التعامل مع الجسد الأنثوي، على الطريقة التركية، كاحتفال مُنتهك [للأعراف] يمجّد قوتهم

(1) رينولدز، الإيمان في الأدب القصصي، 19.

(2) مونتسكيو، روح القوانين، السفر السادس عشر؛ رسائل فارسية، ترجمة سي. جيه. بتس (بوسطن: بنغون بوكس،

الذكورية. وانطلاقاً من [أحداث] 1801، يحول الراوي في [رواية] *تِيه وليام القراء*، وعلى نحو فعال جداً، إلى شركاء له في رذيلته الإمبريالية عبر استمتاعهم، بشكل واضح وبين، بعربة وليام الداعرة حول العالم. ففي الفصل الأول، يغوي وليام فتاة مسلمة في الخامسة عشرة تدعى زُرَيْدَة Zorayda، والتي تغرق نفسها في البحر بعد أن يواصل رحلته بحثاً عن فتح جديد. لقد هلل شخص يدعى جاك هوليداي، زميل وليام أثناء دراسته في جامعة كولومبيا، لفجور الملاحين الأميركيين الواضح والصريح في هذه الحكاية، وهو يدعي قائلاً: «سأصير ملحدًا، مسلماً، محمدياً، لكي أنتعم بنعيم بسمه ما». ⁽¹⁾ وبطريقة مماثلة، تحتفي قصة *أسر جون فاندايك*، المنشورة في ذات السنة، بمغامرات فترة جزائرية فاصلة، وتستمتع بها كشكل من غزل مُسرفٍ في الملذات مُتتكرٍ [في صورة] فروسية غريبة. ويتم التصريح عن القصة الغرامية المنتهكة لهذه الحكاية عندما تهتف امرأة: «ساكون راغبة في أن يأسرني الجزائريون، لو كان ذلك سيجعلني امرأة فانتة!» ⁽²⁾

ولقد لخصت أكثر القصص المبكرة انتشاراً حول موضوعة الأسر في الدول البربرية إنكار هذه الحكايات على الأنثى الأسيرة أية قوة تعبر بها عن حريتها: قصة سميت *تاريخ أسر السيدة ماري مارتين ومكابداتها*، والتي نُشرت عشرات المرات بين 1800 و 1828، وبطبعات عديدة مختلفة عن بعضها. ⁽³⁾ ولاحظ بول بيلر أن «المطالبة بحكايات <حقيقية> تناول [موضوعة] الأسر الأفريقي، خصوصاً قصص النساء اللواتي يكابدن المحن، قد سبقت وجود تلك الحكايات». ⁽⁴⁾ ويمكن تفسير فتنة هذه القصة المختلقة بتشديدها الفج على قوة الطاغية في ترويع رعيته من النساء، وإنزال العذاب بهن، واغتصابهن. وكان ذلك شبيهاً بحكاية ماري رولاندسن عن

(1) ديفد جون، *تِيه وليام*، أو، *تحولات الصبا* (فيلادلفيا: آر. تي. زاوولي، 1801)، 22.

(2) جون فاندايك، *قصة أسر جون فاندايك الذي أسره الجزائريون في 1791* (لنستر، ماساتشوستس: تشلغين وتكمب، 1801)، 22. وظهرت طبعة سابقة عليها بهائو، في نيو هامبشير، سنة 1799.

(3) تكمن دلالة هذا النص المخطوط على ورق البردي في حقيقة أن تلك الطبقات المختلفة قد نشرت في مواضع مختلفة في نيو إنجلند، وكذلك في نيويورك، وترين، وفيلادلفيا، وفي سينت كليزرفل في غرب أوهايو، وأن الرواية، في بعض تلك الطبقات، قد عُرفت بأسماء مختلفة [خلافاً لماري مارتين]: لوسندا مارتين، وماري جيرار، وماري فلنت، واللواتي يتحدرن من قوميات مختلفة، وتم تعذيبهن إما في الجزائر أو في طرابلس.

(4) «مقدمة» بول بيلر *أرقاء بيض، أسايد أارقة: أنثولوجيا القصص الأميركية عن الأسر في الدول البربرية* (شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1999)، 11.

عبوديتها بين [قبيلة] البيكوت⁽¹⁾، في ماساتشوستس، إذ تُحبس ماريًا، ضد إرادتها، في ثقافة غريبة، ولا تتحمل مشقة محتنها الرهيبة إلا بإدراكها أن العناية الإلهية تعينها على كل ما يعترض سبيلها. وفيما تفرض رولاندسن إرادتها، فتحقق بعض المكتسبات، وتصون عفتها، لا تحافظ ماريًا مارتين على حياتها إلا عبر خضوعها الكلي الدائم لأي رجل تصادفه. حتى إنها لم تستخدم تلك القوة التي تظهرها في إعادة قصّ حكايتها (إن كانت، على أية حال، قد كتبتها امرأة حقًا) إلا في تلخيصها لأسباب كونها ضحية.

إن خضوع ماريًا يمكنها من البقاء على قيد الحياة واستدراار تعاطف كل القراء معها، ولكن هذه الخاصية، بعينها، هي التي تحكم عليها أن تظل أسيرة اعتراف متواصل عن حالتها كسبية. وهكذا يكون جسد ماريًا مارتين غير المُحصّن - بطبيعته ودلالاته النصية - هو الجسد الذي يتنقل بحرية، وعلى نحو رمزي، كشيفرة تعبر عن تفوق السلطة الذكورية العابر للثقافات. وفي إحدى الطبقات، تُصور صورة توضيحية ماريًا عارية الصدر، مقيدة بالسلاسل (الشكل 1. 2). لقد قام أحد القراء الأوائل بكتابة التعليق التالي داخل غلاف إحدى الطبقات، وهي الآن من مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية: «يجب أن تظل في هذه الغرفة: الحمام، حتى لا تحظى بها سوزانا!!!» يكشف هذا التعليق كيف أن انتشار [ذلك] الكتاب وانزواءه قد ضاعف من عبودية راويتها، وحول القارئ إلى مستبد بديل. تُضعف رواية ماريًا مارتين [من قوة] الأنثوية الشهوانية لركسانا مونتسكيو عبر إشاعة الرغبة الجنسية الذكورية في محيط مشرقى، ثم تصعيد طاقاتها إلى مصدر للإثارة الحسية التلصصية voyeuristic، وذلك لتعزيز السلطة البطيركية العابرة للحدود القومية.

لقد تلاحمت هذه الحكايات مع الإسلامية عبر توظيف مدياتها المُشتبه بها كمصفاة عالمية لتخيلات الرغبة الجنسية الذكورية، التي لم يكن من الممكن أن تُمثل أدوارها، بصراحة، ضمن مواقف محلية. كما استعار المخيال المتصعلك لهذه القصص الحريات المحرمة التي استمتع بها الطاغية، ثم أعاد توظيفها لعولة القوة الذكورية المحلية. وبهذه الطريقة، عمل المشرق الإسلامي كأفق عابر للقارات يمكن للرجال، من خلاله، بسط القوة المحلية لجنسهم الذكري بتوظيف التحدي الكوزموبوليتاني للذكورة الإسلامية كمنافس ثقافي عالمي.

(1) Pequots: قبيلة من سكان أميركا الأصليين (الهنود الحمر). (المترجم).



الشكل 2.1: لقد وفر أدب الأسر البربري مجالاً للتعبير عن مغامرات فاسقة كان من غير الممكن تمثيلها داخل مواقف محلية أميركية. صفحة العنوان والصورة المواجهة لها: تاريخ مؤثر لعبودية السيدة ماري فلنيت وعذاباتها (بوسطن: وليام كزاري، 1804). بإذن من الجمعية الأثرية الأميركية.

الإسلاموية الأنثوية وإمبريالية الفضيلة

وعلى الرغم من ذلك، لم يستثمر معظم القص الإسلامي بالولايات المتحدة، في الحقبة المبكرة، خيانات الرجال الزوجية المنتهكة، بل عمل، عوضاً عن ذلك، على تحويل الحرية الجاحمة للرجولة الجنسية إلى فعل ذكوري فاضل يهدف، في الغالب، إلى تحقيق نهايات بطولية. وقد لاحظت المؤرخة روث بلّك أنه خلال ثمانينيات القرن الثامن عشر وتسعينياته «بدأت صورة مختلفة، ذات مغزى، للشخصية الأنثوية العمومية بالظهور»، حيث لم تكن الزوجات والأمهات «مُصَوَّرات، على نحو متزايد، كمحفزات نشاطات، لا غنى عنهن، للوطنية في نفوس رجالهن فحسب»، وإنما «كمصدر، مصور على نحو مثالي.. للفضيلة المدنية نفسها»

أيضاً.⁽¹⁾ فعلي سبيل المثال، أُعيد طبع رواية بنيلوبي أوبن الأرقاء النبلاء، في الولايات المتحدة، خمس مرات، بين 1797 و1814؛ والتي تسرد وقائع حبس أسرى إسبانيين، في الجزائر، سنة 1708، موفرة أمثلة تعليمية تعبر عن القوة البطولية لنساء يرفضن، بشجاعة، الموافقة على «السياسة التركية»، وبذلك تحول أسريها عن دينهم وتلهب مشاعر قرائها على حد سواء.⁽²⁾ لقد مكنت إمبريالية الفضيلة النساء [الغربيات] من أن يكن نائرات أخلاقيات، في السياقات الإسلامية، طالما بقين نماذج محافظة -سياسياً وجنسياً- في بلادهن. كما تحكمت سلسلة النسب الأوروبية لعدد من أولئك البطلات في الاحتمالية الراديكالية للحرية الأميركية أثناء حفظها للأمة من لؤثة خطيئتهن في ذات الوقت الذي جعلت فيه من قوتها الثقافية [قوة] عالمية.

كانت إمبريالية الفضيلة مصورة، في [الحقبة] الجمهورية المبكرة، وعلى نحو واضح جداً، عبر مشاهد القوة الأنثوية في التمثيليات المسرحية التي حولت تحررية المسرح الكامنة إلى حجرة تدريس للفضيلة الوطنية. لقد عملت خشبة المسرح، مثلما لاحظ جوزيف شوب، كـ «حيز تعليمي مؤثر استطاعت فيه أشكال [بنوية] جديدة أن تُفصل أفكاراً سياسية جديدة وأن تبثها».⁽³⁾ كما وفرت مسرحيات بريطانية مختلفة (حيث أقيمت عروض مسرحية لبعضها، عبر الأطلنطي، لجمع التبرعات لتحرير أسرى أميركيين محتجزين في شمال أفريقيا) نماذج عن الكيفية التي يمكن للحرية الأنثوية أن تجابه من خلالها سلطة المسلمين، وتتغلب عليها، وذلك بعدم الخضوع لرغباتهم. ومثلما اهتمت الحكاية المشرقية بفعل القراءة نفسه، فإن الأداء الأنثوي، على خشبة المسرح العمومية، قد حول التجربة السلبية passive للمتعة التفرجية spectatorial إلى فعالية من ارتقاء مدني. تعبر مسرحية جون براون، باريباروسا (1755)، عن

(1) روث بلوك Bloch، «الدلالات الجنوسية للفضيلة في أميركا الثورية»، [مجلة] ساينز، المجلد 13 (1987): 46. وانظر، أيضاً، [دراسة] روزماري زاغاري، «التعاليم الأخلاقية، والسلوك الحسن، والأم الجمهورية»، [مجلة] أميركن كوارترلي، المجلد 44 (حزيران 1992): 192-215.

(2) بنيلوبي أوبن، الأرقاء النبلاء. [قصة] كانت تاريخاً مسلماً عن المغامرات المذهلة والنجاة الاستثنائية من العبودية الجزائرية لعدة نبلاء إسبانيين (ذائري، كينيك: دوغلاس أند نكلز، 1797؛ ثيو هيفن، كينيك: جورج بنص، 1798؛ نيويورك: جون تايلت، 1800؛ نيويورك: إفريت ديكنت، 1806، 1814).

(3) جوزيف سي. شوب، «أبناء الحرية وبناتها: الأسرى الجزائريون لبسوزانا هازول ورويال تايلر»، إعادة اكتشاف أميركا المبكرة: قراءات جديدة في الثقافة الكولونيالية. والقومية المبكرة. وفي [ثقافة] حقبة ما قبل الحرب الأهلية، تحرير كلاوس إنش. شمد وفرتز فلييتشم (نيويورك: بيتر لانغ، 200)، 294.

الثيمة الجمعية لهذا النوع [الأدبي] في الشعار⁽¹⁾: «لا يستطيع أية طاغية أن يُروع النفس التي وُلدت حرة، / [و] التي لا تُبالي، كثيراً، بالموت». تتناول مسرحية براون (التي طُبعت، في أميركا الشمالية، على نحو متكرر، وتم تقديمها على المسرح، كذلك، أيضاً) موتَ طاغية جزائري سابق بتولي ابنته مقاليد الحكم.⁽²⁾ وتصور المسرحية الموسيقية الهزلية لِتشارلز دِبدِن، [جناح] الحريم (1776)، بطلّة إنجليزية تدعى لِيدِيَا، وهي تقاوم الرغبات الجنسية لعبدالله، الباشا الجزائري، موظفة «عذاب الحب خائب الرجاء» للقضاء على استبداده. ونتيجة لتثقيفها له حول «واجبات التصرف الإنساني»، يُقدِّم الباشا على صرف رجال حاشيته من الخدمة، وتحرير عبيده، والتنعّم بالحب الحقيقي لأسيرة جميلة تدعى إِمِيرَا. فعبر انتقال عبدالله من «القوانين الاستبدادية القاسية» إلى «قواعد السلوك الرشيد»، تغمر قلبه المستبد حساسية ديمقراطية أخلاقية تقود إلى إعلانه عن عهد ألفي سعيد في الجزائر.⁽³⁾ أما السلطان في مسرحية إسحق بِكْرِستاف، التي تحمل الاسم ذاته (وبعنوان فرعي «نظرة مختلصة إلى [جناح] الحريم») فهو معتاد على تزلّف «مجرد كائنات آليّة مُلاطِفة»، وليس على إخلاص امرأة جريئة ومستقلة. تقوض نزاهة ركسلانا الإمبراطورية العثمانية ويستسلم السلطان. «هذا يكفي - إن وساوسي عاجزة»، يعترف في أثناء فقدانه لسلطانه، «وضغائني، كغيوم أمام الشمس المشرقة، تتلاشى أمام ضياء منطلقك الأسمى منزلة - لم يُعد حبي نقطة ضعفي - إنك لجديرة بالإمبراطورية».⁽⁴⁾

لقد وفر تمثيل مسرحيات درامية بريطانية، كهذه، أمام جماهير أميركية نماذج أنثوية مفعمة بالحياة برهنت على القوة الثورية للأدوار الجنوسية التقليدية عندما تُؤدّى على مسرح دولي، ويتم تسليط الضوء عليها. تقتبس مسرحية سوزانا هازول روسن، أرقاء في الجزائر (1794)، من هذا التقليد للعمل على توليد المِثال الأميركي الأقوى لقوة التخيل القومي للفضيلة الأنثوية

(1) ويقصد به التعبير الموجز الذي يستخدم للتعبير عن مبدأ أو هدف أو مثال (المترجم).

(2) جون براون، ناباروسا (لندن، 1755؛ بوسطن، 1794؛ نيويورك، 1809)، والاقتباس من طبعة بوسطن، ص 17.

(3) تشارلز دِبدِن، [جناح] الحريم: مسرحية موسيقية هزلية (لندن، 1776)، 15، 30، 31-2.

(4) إسحق بِكْرِستاف، السلطان (1775؛ جورج تاون، واشنطن العاصمة: وليام رند، 1810؛ نيويورك: دي. لونغفورت، 1812). والاقتباس من طبعة 1810، 7، 33. كانت المسرحية قد أُدِيت في نيويورك خلال 1794-5، ثم - مرة أخرى - خلال أزمة الأسر الجزائرية في 1796، حيث قام جون هَدِكِنْسِن بإعادة كتابتها، في هذه المرة، تحت عنوان: الأسر الأميركي (ولا توجد حالياً أية نسخ منها). جورج سبي، دي. أودل، حوليات مسرح نيويورك، 15 مجلداً. (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1927-49)، 1: 353، 381-2، 404، 425.

القادرة على تحويل الاستبداد البطريكي، مشرقياً كان أم محلياً، إلى نظام زواج ونهج ديمقراطي. تكتب روسن، المهاجرة البريطانية الجديدة، مسرحيتها كفعل رمزي يعبر عن تأقلمها مع الأوضاع السائدة. تصور المسرحية، ذات العنوان الفرعي *نضال من أجل الحرية*، وعلى نحو درامي، كيف أن عائلة أميركية تباعد المسافات بين أفرادها (والتي ترمز إلى التبطل السياسي، وإلى الشرخ القائم بين الولايات المتحدة وبريطانيا، على حد سواء) قد لم شملها في الجزائر؛ فسترد العائلة فضيلتها الجمعية، وتصبح قادرة على تفويض سلطة النظام الجزائري القائم على الخوف، والقسوة، والفجور. لقد تصعدت الإيروتيكية الكامنة للحرية، في المسرحية، إلى المستوى الاجتماعي للإخلاص الوطني القائم على المساواة بين الأجناس [من حيث الذكورة أو الأنوثة]. تنتهي المسرحية باستحضار إمبريالية فضيلة مُعَالَجَةٍ على نحو مثالي، فيُستدعى «نسر»⁽¹⁾ مُصَوَّرٌ على نحو أنثوي لكي «تبسط سطوتها الرقيقة عبر كل أمة، حتى تخلق مع الحمامة وغصن الزيتون عالياً، [مكونتين] راية العالم المُسلم بها».⁽²⁾

يرمز الإسلام والمسلمون، في مسرحية روسن، إلى كل ما يعترض سبيل هذه المهمة الأميركية التي هي من عالمية خيرية. يصور الخطاب الشعري التمهيدي (برولوج *prologue*) للمسرحية المسلم على نحو شيطاني، وأنه لا شيء سوى قرصان جشع «معبوده ذهبه المسلوب»، وأنه بربري ساذج عاجز عن فعل الفضيلة لأنه «لم يتعلم أن يحس بشيء لم يحس به من قبل». وغالباً ما تصور روسن الجزائر، في المسرحية، كـ «بلد للعبودية»، ليس لأن الأمريكيين حبسوا كرهاً هناك، بل لأن الداي، نفسه، عبدٌ «لهوى هائج؛ لغرور، وحب جشع وجامح» أيضاً.

(1) يرمز النسر *Eagle*، في هذه العبارة، إلى الولايات المتحدة نفسها، ويرمز تصويره على نحو أنثوي كدلالة على الحرية *Liberty* التي هي، بحد ذاتها، وفي السياقات القصصية الإسلاموية المبكرة، فعل أنثوي في مقامه الأول. كما ترمز «راية العالم المُسلم بها» *the acknowledged standard of the world* إلى الطموح الإمبريالي الأمريكي، منذ الحقبة الجمهورية المبكرة. هذا وتصور خاتمة المسرحية بطلها، هنري وأوليفيا، بعد تحريرهما من العبودية في الجزائر، ولم شملهما ثانية. فيتحدث هنري، مخاطباً أوليفيا، عن عودته إلى الولايات المتحدة «حيث كانت الحرية قد رسخت سلطتها، وحيث النسر الحربي قد بسط جناحيه الساطعين في أشعة شمس الازدهار». فتختتم أوليفيا المسرحية قائلة: «فليدم الازدهار طويلاً، ولتشر الحرية سطوتها الناعمة في كل أمة، حتى يحلق النسر، متوحداً مع الحمامة وغصن الزيتون، عالياً، [مكونين بذلك] راية العالم المُسلم بها». (المترجم).

(2) السيدة [سوزانا هازول] روسن، *أرقاء في الجزائر*؛ أو، *نضال من أجل الحرية* (فيلا دلفيا: رِغلي آند برمن، 1794)، 72. أعادت جينيفر مارغليس وكارن إم. بومسكي نشر المسرحية مرة أخرى (آكبن، ماستشوستس: كوبلي ببلِكيشنز غروب، 2000). وانظر، أيضاً، [مقالة] إليزابيث مادوك ديلن، «أرقاء في الجزائر: العرق، والسلالات الجمهورية، والمسرح العالمي»، [مجلة] *أمريكان لئيرري هِستري*، المجلد 16 (2004): 407-36.

كما أن رجولة المسلمين مصورة، في المسرحية، من خلال الكنايات الساخرة التي تتناول زوائدهم appendages [الجسمانية] البشعة المضحكة كـ «شواربهم الضخمة... وأنوفهم المعقوفة... وحوابهم الكثة العظيمة». كما أن وحشية ميولي موك Muley Moloc⁽¹⁾، الطاغية الشمال أفريقي، متجسدة، على نحو رمزي، في «الخوف من سيفه المعقوف الكبير»، وهو خوف تضائل، بطريقة هزلية، عبر وصف غنة شبقيته المفرطة.⁽²⁾

ومن ناحية ثانية، تُخصي قوة الفضيلة الأنثوية، في المسرحية، [القوة] الاستبدادية الذكورية تماماً. تعتنق جميع النساء، في المسرحية، بما فيهن النساء المسلمات، القيم المسيحية ويرغبن في أزواج أميركيين. تفضل فتنة Fetnah، المومس الموريسكية⁽³⁾، وعلى نحو واضح، [رفقة] «مسيحي شاب، ووسيم، وظريف» على تركي عجوز، وبشع، وفظ». وتعلن سبية أميركية، بطريقة شبه إلهية، أن «أوليقيّا، ابنة كولومبيا، التي تعتنق المسيحية، لن تفقد بريق اسمها بارتدادها عن دينها أو بعيشها جاريةً لطاغية مستبد». إن شجاعة النساء وسعة حيلتهن قد جعلتا منهن قادة الثورة ضد العبودية، وكثيراً ما تأمرن لإثبات تفوقهن [الجنوسي] على الرجال. رافضة للحماية الرجولية، تؤكد فتنة أنه «في سبيل الحب أو الصداقة، تستطيع المرأة أن تواجه المخاطر بما لأشجع الرجال من عزم وخوف أقل». يستند مصدر هذه الفضيلة الأنثوية إلى عدم تحيزهن ضد امتيازات القوة الرجولية، ومقدرتهن على التسامح بدلاً من الانتقام. وهكذا لا تكون [مسرحية] أرقاء في الجزائر مجرد دراما عن الشجاعة الأميركية التي تقهر الاستبداد الشرقي، وإنما تحتفي، أيضاً، بالدور الأساسي الذي تقوم به الفضيلة الأنثوية في إخضاع عملية تحويل [الطغيان إلى فعل ديمقراطي] إلى سلطان القيم الأخلاقية، وذلك لتبرير الإمبريالية الثقافية للجمهوريانية.⁽⁴⁾

(1) ربما تكون روسن قد نحتت الاسم من: mule، والتي تعني بغل (إشارة إلى الهجنة، والعقم، والعجز الجنسي)، أو من muley، والتي تعني الحيوان الذي بلا قرون وخاصة البقرة (إشارة إلى الضعف)، أو ربما من كليهما معاً. وربما تكون Moloch تحويراً لـ Moloch (والتي تلفظ، في الإنجليزية، على نحو Moloc) الإله السامي، والتي تعني ملك. فإذا كان الفينيقيون والعمونيون، بحسب العهد القديم، يقدمون الأطفال قرايين لـ Moloch، فإن العثماني، الحاكم يقتات على ضحايا من النساء. (المترجم).

(2) روسن، أرقاء في الجزائر، 1، 41، 60، 7، 6.

(3) الموريسكيون (أو الموريسكوس Moriscos بالإسبانية): مصطلح يشير إلى مسلمي إسبانيا (أو البرتغال) الذين أجبروا، بعد سقوط غرناطة، على اعتناق الكاثوليكية، ثم صاروا يعرفون بالمسيحيين الجدد. (المترجم).

(4) روسن، أرقاء في الجزائر، 40، 68، 47. وفي مسرحية قرائية closet drama على شاكلة مسرحية روسن، تعمل =

ولا تعدو مسرحية روسن، في نهاية المطاف، سوى عمل يدور حول تحرر المرأة من السيطرة الذكورية، مسلمة كانت [تلك السلطة] أو بخلاف ذلك؛ وحول جيل الشخصية القومية العابرة [للهوية] الجنوسية transgendered.⁽¹⁾ فهي لا تكتب المسرحية فحسب، وإنما تمثل فيها أيضاً، بل وتظهر وحدها، على خشبة المسرح، لتقرأ مفتتحاً لبعض المشاهد التمثيلية. وهو فعل يجعلها تظهر، بمظهر المتواضعة، معترضة أن «ثقافتها المحدودة» قد حدت من مقدرتها على الإلماح allusion واستخدام اللغة البلاغية الكلاسيكية، مدعية أن مثل هذا الحضور العلني الجسور يجعلها في [حالة] «من الخوف الشديد، على نحو ما». إن تلاشي مثل تلك المخاوف أمام سعة أفق جمهورها وانفتاح ذهنه يضاعف من حبكة المسرحية نفسها. فما إن تتحرر من «مخاوفها» في أن تكون وحدها على خشبة المسرح، حتى تُلقى مانيفستو manifesto ثورياً عن القوة الأنثوية، عبر مخاطبتها الجمهور مباشرة: «وُلدت النساء كي يحكمن العالم،/وعلى الرجال الطاعة، والصمت، والتبجيل». فعبّر تضخيم الثورة القصصية التي تصورها، في الجزائر، عن الأوضاع السياسية لجمهورها الأميركي الفعلي، تتحرر روسن من نصها المكتوب، وتستمتع بقوتها (الشبيهة بقوة شهرزاد) التي تُقيد «المستبد المتغطرس بسلاسل من حرير».⁽²⁾ لقد كانت تلك الرؤية الأنثوية مزعجة للرجال، ويمكن ملاحظة ذلك عبر النقد اللاذع الذي وجهه وليام كويت، الناقد المعجب بإنجلترا وثقافتها، والذي كان يكتب باسم بيتر بوركويباين، حيث تخيل أن تلك الثورة سوف تقضي إلى وجود امرأة حامل في

= العبودية في الجزائر كـ «مظهر للمسيحيين من الآثام»، حيث تتعلم ثلاث فتيات من تلك المحن التمسك بقيمة الفضيلة الجنوبية [إشارة إلى الجنوب المحافظ في مقابل الشمال الأكثر تحرراً]. فعبّر المقارنة بين الرذائل الناشئة للشبان الكاروليين Carolinians [قاطني الولايات المتحدة] بالغرب الجزائري، تبين المؤلف المآثر والاعواء التي تنتج عن تأجيل تزويج هؤلاء الشبان. «الشبان الكارولينيون، أو، الأميركيون في الجزائر: مسرحية في خمسة فصول»، [وردت في مقالات دينية، وأخلاقية، ودرامية، وشعرية، موجهة إلى الشبان والتي تنشرها سيدة لهدف بحري <كثيراً ما تُنسب إلى ماريا بنجيني والسيدة [سارة] بوجسين سميت> (تشارلستون، كارولينا الشمالية: أ. إي. ملر، 1818)، 58-111.

(1) أية تلك التي تتجاوز عادة الأدوار الجنوسية المعيارية normative التي تُحدد وفقاً للهوية الجنسية gender identity؛ من حيث الذكورة أو الأنوثة (أو ما هو بخلاف ذلك)، وكذلك فيما يتعلق بالأدوار التقليدية التي يفرضها المجتمع انطلاقاً من ذلك. (المترجم).

(2) روسن، أرقاء في الجزائر، 73. ويبدو أن أرقاء في الجزائر قد تأثرت مباشرة بـ [مسرحية] السلطان ليكرستاف؛ حيث تجادل ركسلانا أن: «الرجال لم يُولَدوا تحت السماء لأي هدف آخر سوى إمتاعنا» (10). وفي نهاية أحد العروض لمسرحية السلطان في ذبلن، تظهر الممثلة التي تلعب دور ركسلانا على خشبة المسرح لتلقي خطاباً شعرياً ختامياً (إيبيلوغ Epilogue) وبذات الوضع الجسماني الكاذب من «الارتعاد» خوفاً. (122-3).

مجلس النواب الأميركي. إن تصوير مصدر إلهام الأمة الجديدة كـ «كُولُومبِيَا»⁽¹⁾، مُصَوِّرة على نحو أنثوي، قد جند الآخرين في سبيل الحرية، حيث عمل كتاب، مثل روسن، على إشاعة إمبريالية فضيلة خيرة عند تناول التحدي البربري. وكان هدف تلك الرؤية تطهير الرغبات الفاسقة للإسراف الجنسي عبر تصعيد مصادر إثارتها وتحويلها إلى نظام أخلاقي للفضيلة القومية. وفي عالم الدبلوماسية الأدبية، لم يكن للطغاة أية قوة قادرة على إسكات صوت الكاتب، بل على العكس، فقد حرم الأدب القصصي الهيمنة الاستبدادية من خلال التأنيق في أساليبه التعبيرية. لقد جردت الإسلاموية الأدبية أكثر الحكام المشرقيين جبروتاً من قوتهم بالاستيلاء على قوته، وحرمانه من أية حصافة حوارية dialogical. كان الرجال المسلمون مصورين، في النتاجات الأدبية الأميركية المبكرة، على أنهم محكومون بالبقاء دمي يحركها التخيّل الغربي كيف يشاء؛ فهم إما طغاة ضالون مبتهجون بقسوتهم، أو رجال مُضَلَّلون سريعو التأثير بالفتنة الأخلاقية للمرأة الفاضلة؛ أو - في [ضوء] التكافؤ التي تطورت تماماً في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية (وفي الفصول الأخيرة من هذا الكتاب) - كتمثيلات رومانتيكية لكوزموبوليتانية غريبة. لقد أنجز الأدب الإسلامي المبكر إمبريالية من فضيلة أفرغت تحدي الاستبداد من محتواه، وذلك بالسخرية من القوة الذكورية المفرطة كمحاكاة تهكمية متقلبة. لقد قام الكتاب بالقضاء على سلطة المستبد بواسطة التعبير المجازي عن قوة الحرية الأنثوية، وتصويرها، بصلاية، وقد تحررت من الحالة المُركبة من الحسية والعبودية، وذلك لتجسيد الثورة الأخلاقية للجمهوريانية.

مدارس الاستبداد: العبودية البربرية والنقد المقارن

كانت الفاعلية المتخيّلة للفضيلة الذكورية حاضرة في الذهن طيلة الحرب الجزائرية كنتيجة مباشرة لفشل رجال الأمة - مواطنيها المنتخبون - في تحرير الأسرى. لقد عوضت سيطرة التخيّلات المبتهجة بالنصر عن عجز الأسرى الفعلي عن تحرير أنفسهم وعدم رغبة الأمة في جمع الأموال لافتدائهم. لكن الأميركيين استجمعوا قواهم، بطرق عدة، طيلة السنوات الثلاث والخمسين التي أعقبت الأزمة الجزائرية، لافتداء شرفهم المضيع، ذلك الشرف

(1) Columbia: الاسم المؤنث التقليدي للولايات المتحدة (المترجم).

الذي كان أحال مسألة القضاء على الطغاة إلى قوة النساء المتخيلة. ثم أصبحت المرجعية القصصية والمركة الحربية مجمدتان، على حد سواء، كمواقع ثقافية لتجديد البطولة الذكورية للجمهورية المبكرة: وكذلك قارب الأمير كيون الذكور مفاهيم فلسفية حول المنطق الإسلامي لنقد التجاوزات المفرطة للدوغماتية الدينية. وكانت الاستجابة الاستنتاجية للكتاب الذكور كآمنة في سعيهم إلى إفراغ القوة الأسطورية للقادة الإسلاميين من محتواها، وتحويل قدراتهم إلى مصادر للرجولة الأميركية. ولقد وفرت قوة الأسطول البحري الأميركي الصاعدة ونوعية سفنه - والتي تعكس القوة المتنامية للأمة - المصدر الأكثر وضوحاً (والأطول بقاءً) للقضاء على الطاغية وتعطيل قوة تحديه للديمقراطية.

وكان من بين الأسرى المحررين الذين عادوا إلى الولايات المتحدة بعض الذين اختاروا الاحتفاء بنجاتهم عبر التعبير عن مخنهم في شكل قصص سيرة autobiographical. لقد برهنت قصص العبودية هذه على نُضج الأميركيين الذكور في «مدارس الاستبداد»، مسلطة الضوء على توقعهم إلى التفكير في تحديات العالم الأوسع، وعلى روحهم التي لا تقهر في مواجهة الصعاب، وعلى مقدرتهم على استغلال تلك التجارب وتحويلها إلى شكل تعبير عمومي يعيد تأسيس مطالبتهم بالمواطنة الجمهورية. لقد تغلب هذا النوع من التعبير الإسلاموي على عار العبودية بالإعلان عن استعادته المبتهجة بالنصر لاستقلاله الذاتي المعبر كبرهان رمزي على قابلية الاستقلال الأميركي للحياة والتطور. كما رمز نشر قصص العبودية إلى شجاعة الأمة في التغلب على الإهانة المخزية، وإلى مقدرتها على صنع قوة ثقافية من الكرب المحفوف بالمخاطر؛ وإلى إبداعها في توليد التعاطف القومي كمصدر للمقاومة المضادة لضعف سياستها الخارجية. أنتجت مَوْضَعُ هذه الأعمال الدرامية العابرة للحدود القومية في الساحل الأفريقي الإسلامي مكاناً عابراً للحدود القومية كي تستطيع، انطلاقاً منه، نقد أعراف محصورة في النطاق القومي، خاصة ممارسة العبودية في مجتمع مكرس لقضايا الحرية (أنظر الفصل الثالث). ولقد وفرت قصص العبودية البربرية حقلاً مشرقياً جديداً يستطيع الأميركيون من خلال مدياته المقارنة قياس [مدى] التزام الأمة تجاه مثله العليا، وعلى نحو نقدي.

ادعى جون فس - أحد سكان نيويُوركت، في ماساتشوستس - أنه «بحارٌ أُمي»،

لكن أصدقاءه، وعلى الرغم من ذلك، لم يشجعوه على نشر يوميات «عبوديته وعذاباته» في الجزائر. تقدم حكاياته معلومات حول جغرافية الجزائر وثقافتها، كما تصف «أحوال العبودية التي لا تحتمل»، والتي كابدها على «يد مسلمين Mahometans لا يرحمون.. كانت أرق [لحظات] رأفتهم بالأسرى المسيحيين هي أشد قسواتهم وحشية».⁽¹⁾ تمجد حكاية فس النجاة من هذه العبوديات المشؤومة كرمز للإخلاص القومي تجاه «مسرّات الحرية». وعلى الرغم من ذلك، أفصحت محتته، أيضاً، عن عجزه المخزي في التصدي إلى الإهانات التي أغدقها سجانوه عليه في شكل سلاسل ومدرعة⁽²⁾ خشنة ذكرته بالتنورة النسائية التحتانية. لقد تم إحالة قوة فس إلى فاعلية أداء صوته السردي وإلى عملية الترويج له، بعد عودته [إلى الولايات المتحدة]، كرجل حر. يروي فس حكاية مراقب عمال (تكررت في أعمال قصصية أخرى) في مقال الحجارة يُدعى شريف، سقط فظل يتدحرج، بقوة، حتى مات على الحجارة، في الأسفل، بعد أن غمغم أسير أميركي [بإنجليزية لا يفقهها التركي]: «فَلَيْمَتِ الذي خولك بذلك، حيث تتوعد رجلاً آخر بالإساءة إليه». وشبهاً بالطريقة التي «قضى فيها الهمس الورع لمسيحي مكابد» على هذا «الكافر الخسيس»، فإن حكاية فس عن نجاته من محتته بين الجزائريين تعبر عن انتصار الحرية على الاستبداد بتمجيد نجاة صوته الديمقراطي كرمز لقوة الأمة التي أبت أن تسمح لبحارتها بأن تفتر همتهم في أثناء مكابدتهم لأحوال العبودية.

كانت قصة وليام زايبي، التي أعيد طبعها مراراً، واحدة من أكثر الأعمال القصصية التي تدور في الشمال الأفريقي ذيوماً للصيت، وهي تروي تجربته المروعة في بقائه على قيد الحياة طيلة الستة أشهر التي قضاها في الأسر بعد تحطم سفينته كمرس Commerce على شاطئ

(1) جون فس Foss، يوميات عبودية جون فس وعذاباته: سجنٌ لسبع سنوات في الجزائر (نيويورك، ماساتشوستس: أنجيز مارتش، 1798)، أعيد طبع مقتطفات منها في [كتاب] بيلر أرقاء بيض، 95، 73، 81. وبطريقة مشابهة، يروي [كتاب] الحكاية المؤثرة لعبودية توماس نيكلسن وعذاباته [أحداث] ست سنوات من العبودية المهينة في الجزائر، حيث أجز في تلك الأوقات على الخضوع إلى الداي بلق التراب الذي أمامه، وعلى حمل صخور ثقيلة على ظهره على جانبي مقلع للحجارة شديد الانحدار، وعلى ارتداء سلسلة ثقيلة حول عنقه طيلة سنتين. (بوسطن: جي. ووك، 1816؛ بوسطن: إن كُفرلي، 1818). وانظر أيضاً [كتاب] وليام ربي أحوال العبودية، أو الموسسات الأميركيات في طرابلس (تروي، نيويورك: أوليفر يون، 1808)؛ و[دراسة] جيمس آر. لويس «برابرة البحر: العبودية البربرية وصور المسلمين في الجمهورية المبكرة»، مجلة الثقافة الأمريكية، المجلد 13، (1990): 75-84؛ و[دراسة] بول بيلر، «أدب قصص العبودية البربرية في الثقافة الأمريكية، مجلة الأدب الأمريكي المبكر، المجلد 39 (2004): 217-46.

(2) المدرعة (surplice): رداء كهنوتي أبيض. (المترجم).

المغرب سنة 1815. تبرهن قصة زاييلي كيف كان شمال أفريقيا لا يزال خطراً حتى بعد انتهاء عملية استيلائهم الفعّال على السفن الأميركية. لقد كانت حكايته شهادةً من خمسمئة صفحة على «عذاباته المنقطعة النظير»؛ و[وسيلة] محررةً من الأسر، بفضل العناية الإلهية، هدفت إلى تبرير استخدام الأموال العامة لدفع فديته، وإلى المساعدة على إغاثة العائلات المعوزة لبقية أفراد طاقمه وإعالتها، وإلى الكشف عن معلومات جغرافية وإثنوغرافية⁽¹⁾ عن ساحل أفريقيا وبرها، وإلى انتقاد الاستعباد [الأميركي] المحلي للأفارقة. لقد حولته شجاعته وبجلده إلى شخصية مشهورة كان صوتها يعبر عن قابلية الأمة الجديدة على الحياة والتطور من خلال توليفة من عناية إلهية، وتعاطفٍ عمومي، وعزمٍ فردي.⁽²⁾

ولقد كان نشر قصص الأرقاء البيض هذه، بحد ذاته، تمجيذاً لمقدرة المواطنين المثابرة في التغلب على العبودية وإعادة تأسيس الحالة السياسية للحرية. فمن خلال تحويلهم لعبوديتهم السابقة عبر ثيمة تعبير قصصي، طهر هؤلاء الأرقاء أنفسهم من عار عجزهم السابق، وأصبحوا ممثلين للخلاص القومي، ونصراء انتقادين مؤيدين لاستجابة مستعدة مسبقاً للتعامل مع التحديات المحتملة للمسائل المقلقة الكبرى التي تحيط بالعبودية الأفريقية.

كان عمل رويال تايلر الحكائي، الأسير الجزائري (1797)، أكثر هذه الأعمال تحقّقاً وإثارة للفضول، وكان من بين الأعمال الأدبية الأميركية الأولى التي تنشر في إنجلترا. يجمع الكتاب المدونات الجامعة لمختلف ضروب أدب التصعلك المكتوب في شكل سيرة ذاتية، والحكاية التي تتناول العبودية، وأدب الرحلات، في قالب درامي واحد، لتصوير كيف علمت التجربة المقارنة للاستبداد الجزائري راويي الحكاية، المولود في نيو إنجلاند، الإدراك العميق لفضائل الحرية وأهمية الوحدة الوطنية. ينقل تايلر هذه المغايرة contrast عبر شكل البنية الرمزية

(1) إثنوغرافي (ethnographic) الصفة من إثنوغرافيا (ethnography): وهي فرع من فروع الأنثروبولوجيا الذي يبحث في وصف الأعراق والأجناس البشرية وثقافتها. (المترجم).

(2) وليام رايلي، قصة موثوق بها عن خسارة السفينة الشراعية كيمرس، وقد تحطمت على ساحل أفريقيا الغربي، في شهر آب لسنة 1815 (نيويورك: تبي آند ديليو. ميريسين، 1817). لقد حملت شهرة زاييلي ابنه على نشر ثمة sequel، في 1851، حول حياته بعد عودته إلى الولايات المتحدة، والتي أعيد طبعها مراراً خلال حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. وحول تأثير قصة زاييلي، أنظر [كتاب] أليسون، الهلال محتجياً، 207، 25. وانظر أيضاً [كتاب] جودا ناذوك، حكاية تحطم السفينة أوسوجو Oswego، على ساحل الجنوب البربري. ومكابدات الريان وطاقم بحارته للعبودية بين العرب (نيويورك: كوليز آند كومباني، 1818)؛ و [كتاب] آر تشييلد روبرنز، يوميات تتضمن قصة حول خسارة السفينة الشراعية كيمرس (هارتفورد: كنتيكت: سيلاس أندرس، 1818).

diptych للرواية، وهو يقارن بين عبودية الراوي الإيديولوجية لثقافته الكلاسيكية النظرية -عندما كان حراً في أميركا- بتحرره الأساسي من بعض هذه المفاهيم الشخصية ضيقة الأفق نتيجة لعبوديته في الجزائر. تظهر هذه المفارقة المركزية، على نحو واضح، في تعذر التوثق من صحة اسمه الأميركي، أبدايك أندرهيل Updike Underhill، ومن اللقب الذي عرف به في الجزائر: «العبد العلامة». يكمن جزء من غموض كوزموبوليتانية أندرهيل الهجينة في حقيقة أن ريفية provincialism ثقافته الأميركية تتواصل في التعايش مع المبادئ الأكثر حكمة التي استمدتها من امتياز تجربته، التي يسميها «تلك الفضائل الأكثر تسامحاً، والتي غالباً ما تعجز المدارس والجامعات عن تعليمها». وبذلك تسرد [رواية] الأسير الجزائري تجربة واحد من أوائل «الأبرياء» الأميركيين «خارج بلادهم»، كما أن العمل، بحد ذاته، حكاية لا تقاوم عن التعقيد السياسي الذي يخطط، بالتفصيل، إلى نشوء الوعي النقدي العابر للحدود القومية من وجهة النظر المقارنة للمكان الجزائري⁽¹⁾.

ويظهر هذا التناقض ambivalence عبر اشتباك تايلر المتخيل مع المسلمين والأعراف الإسلامية خلال تجربة أندرهيل في شمال أفريقيا والشرق الأدنى. إن أحد أهداف حكاية تايلر هو ملاحظة «أعراف، وطبائع، وعادات أناس قليل عنهم الكثير، لكن شعب الولايات المتحدة لم يعرف عنهم سوى النزر اليسير»، وهو الهدف الذي شكلت طبيعة العمل القصصية

(1) رويال تايلر، الأسير الجزائري؛ أو، حياة الدكتور أبدايك أندرهيل ومغامراته، الأسير الذي قضى ست سنوات بين الجزائريين، مجلدان. (لندن: جي. آند جيه. روبنسون، 1802). ثم أعيد طبعها في طبعة طبق الأصل (فاكسميلية) حررها جاك مورو (جينيغل، فلوريدا: شولز فاكسميلز آند ريبزنس، 1967)، 2: 18. نُشرت [رواية] الأسير الجزائري، أول مرة، بولبول، في نيو هامبشر، سنة 1796، وكانت واحدة من الروايات الأميركية المبكرة النادرة التي أعيد طبعها في إنجلترا. وبعد أن أتت النار على معظم نسخ هذه الطبعة البريطانية، نُشرت متسلسلة في ثلاثين حلقة في ذا ليدز ماغازين سنة 1804. ويظهر رواج الرواية المتواصل، أثناء الحروب البربرية، في إعادة نشرها، في هارتفورد، سنة 1816؛ وفي حقيقة أن تايلر كان يشتغل على طبعة منقحة من الكتاب بنفسه في السنوات التي سبقت موته سنة 1826. أنظر [كتاب] رويال تايلر لجي. توماس تانسلي (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1967)، 140-8. ويشتمل التقييم النقدي لكتاب تايلر على [دراسة] جون إنغل، «السخرية القصصية والشخصية القومية في [رواية] رويال تايلر الأسير الجزائري»، [مجلة] دراسات في الأدب القصصي الأميركي، المجلد 17 (1989): 19-32؛ و [مقالة] لاري آر. دِنس، «إباحة الرواية: [رواية] الأسير الجزائري لرويال تايلر»، [مجلة] الأدب الأميركي المبكر، المجلد التاسع (1974): 71-80؛ و [مقالة] كاثي إن. وآرنولد إي. ديدسين، «[رواية] الأسير الجزائري لرويال تايلر: دراسة في المغايرات contrasts»، [مجلة] إيريال، المجلد السابع (1976): 53-67؛ و [مقالة] كاثي. إن. ديدسين، «قراءة [رواية] الأسير الجزائري»، في [كتاب] الثورة والكلمة (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1986)، 192-211؛ إضافة إلى مقالتي شوب ومارجلِس المشار إليهما سابقاً.

نفسها تحدياً له. تفرض عبودية أندرهيل على القارئ أن يُقاسي التجربة المتخيلة لعبور أفريقيا المسلمة، كما يؤكد هذا الموقف بعض الأعراف المتقدمة للإسلاموية حول أعمال المسلمين. فمنذ اللحظات الأولى لصدامه مع أسريه الشمال أفريقيين، يكتشف أندرهيل المسلكيات التي تؤكد وصفه الجزائريين بالـ «عرق الشرس». فهو يكابد الإهانات المذلة على أيدي أسياده المسلمين، والتي رويت في قصص أخرى. فهو يلحق التراب في حضرة الداوي؛ يضع قدم سيده القاسي على عنقه؛ ويضربه بالسياط مُلاحظ عمال خبيث. ويصل ذلك التجريد من الصفات الإنسانية إلى ذروته في «المشهد المروع» حين يُجبر على أن يكون شاهداً على تعذيب أحد العبيد الذين حاولوا الفرار وحوَزَقَتِه حياً. يؤيد تايلر الأفكار الإسلاموية عندما يصف الجزائر بالاستبداد خمس مرات.⁽¹⁾

وعلى الرغم من هذه الاستراتيجية في التأكيد على كثير من الصور النمطية الإسلاموية، فإن تايلر يوظف، أيضاً، منطق الحقوق لتجريد مفاهيم مستشرقة أخرى عن الإسلام من عناصرها الأسطورية. يكشف هذا الأسلوب عن مدونة أخرى للإسلاموية في الحقبة الجمهورية المبكرة؛ أعني الطريقة التي قدم من خلالها ازدراء الإسلام للأوثان مخزوناً عالمياً لعقلانية تحدت عاطفية المسيحية الإنجيلية ومقصوريته. يستنطق أندرهيل حدود العقيدة الإسلاموية بفحص السلوك الإسلامي بـ «قانون المنطق» المستند إلى إدراك أن الله هو «المصدر المشترك لعائلة الكون العظيمة، والذي خلق كل أم الأرض من جوهر واحد». لقد حالت إنسانوية تايلر المتحررة دون أن يكتب واصفاً الجزائر ببلد العبودية؛ بل يعيد موضوعة العبودية الجزائرية كموضع إيديولوجي لتسليط الضوء على الشروط العالمية للاستعباد الثقافي، أو على الكيفية التي «تم بها تشويه إيديولوجية الإمبراطورية الفاضلة وإعادة الاستيلاء عليها على حد سواء»، مثلما لاحظت ذلك مَالِينِي جُوَهَار شُولَر.⁽²⁾ يسمو أبدأيك فوق «أفكاره المتحيزة التي ولدت معه» عن الإسلام فيجادل أن المسيحي، أو المسلم، لو اختار «اتباع الأوامر الواضحة لكتابه المقدس، فإنه سيكف عن كراهية الآخر، وبغضه، وتدميره». كما يجد راوي [قصة] تايلر أن «العرق الشرس» هو أيضاً «شعب استثنائي» يضرب أمثلة على بدائل ليست متوافرة

(1) تايلر، الأسر الجزائري، 2: 33، 64.

(2) مَالِينِي جُوَهَار شُولَر، استشرافات الولايات المتحدة: العرق، والأمة. والجنوسة في الأدب، 1790-1890 (آن آربر: مطبعة جامعة ميشيغان، 1998)، 53.

في النماذج الأوروبية أميركية. إن بعض الخرافات التي [يسعى] أندرهيل إلى تقويضها هي تلك التي تسلط الضوء على الطعن في الإسلام، وعلى [نظام] تعدد الزوجات لديه، وعلى قسوته أيضاً. فهو لا يصادف سوى مسلم واحد يعاقر الخمر، ويكتشف أن معظم الذكور مكثفون بزوجة واحدة. ثم يكتشف أن الزيجات التقليدية، التي تبغضها النفس، لا تدمر بالضرورة الحب والحرية. (وتظهر الموازنة الحكيمة، عند يایلر، حين يجزم أنه «ومثلما ينكر أي شاب سليم الطباع من نيو إنجلاند على الجزائري [طريقته] في التودد [إلى المرأة]، فإن المسلم، بدوره، يشمئز من تشارك الرجل والمرأة غير المتزوجين لسرير واحد»). ثم يجد أن الإسلام «مبدأ حياتي» أصيلاً نذر معظم المسلمين أنفسهم بإخلاص له، وأن أعراف المسلمين المقارنة قد مكنت أندرهيل على نقد مواطن ضعف الثقافات المسيحية كالطائفية، ومعاقرة الخمر، والقمار، والجشع. في الواقع، يلوم أندرهيل استمرار أعمال السلب البربرية (مثما فعل توماس جيفرسون) في التأثير على الحماسة الوطنية، وفي [نزعة] الجشع لدى الأمم المسيحية، اللتين حالتا دون إيجاد حل جماعي يهدف إلى القضاء على أعمال السلب تلك نهائياً. وفي بعض الأحيان، تظهر سماحة أندرهيل تجاه الإسلام على نحو واضح، خاصة حين يجادل أن نزعة السلب لدى الجزائريين ليست مستندة إلى أية تعاليم ومزاعم دينية تقول إن الآيات القرآنية قد «جاءت بالقيم الأخلاقية الأنقى والمفاهيم الأسمى التي صدرت عن الله».⁽¹⁾

إن صدام أندرهيل مع المُلّا (المعلم المسلم الذي كان، في السابق، مسيحياً من آنتوك) يرمز، بشكل تام، إلى صدامه المتأرجح مع الإسلام. يتحدى المُلّا إيمان الأسير المسيحي بالمجادلة أنه لا يستند إلى أية أسس منطقية أفضل من تلك التي يقوم عليها إيمانه هو بالإسلام، وأنه يمكن أن يكون، وبكل بساطة، تعبيراً آخر عن التحامل الثقافي. إن مزج المُلّا الدقيق بين المنطق المُرّوغ والإنسانية الرحيمة قد أربك أندرهيل الذي سعى، أصلاً، إلى هذه المقابلة كوسيلة نجاة من عقوبة أشغال شاقة مؤبدة. يصف أندرهيل الأسلوب المهذب للمُلّا بالـ «هجوم الماكر»، فأصبح عاجزاً عن الثقة بـ «صراحة [المُلّا] ودماثته» المنزهتين عن أي رياء أو تكلف. وفي نهاية مقابلة مع المُلّا التي استمرت خمسة أيام، «ينحجل من ثقته بنفسه، وتكاد سفسطه أن تربكه» لدرجة أنه قد «استعاد طواعية ثيابه كعبد، ونشد السلامة في عبوديته السابقة».⁽²⁾

(1) تايلر، الجاسوس الجزائري، 1: 169؛ 2: 145، 124، 142-3.

(2) تايلر، الجاسوس الجزائري، 2: 53.

في الواقع، إن صدام أندرهل مع كياسة المُلّا - الذي تطور، فيما بعد، إلى مودة وصداقة - قد أنقذه من اليأس، بل وربما من الموت. ويتضح ذلك، أولاً، في الطبيعة الشافية للاغتسال ومسح الجلد (بيلسم مكة)⁽¹⁾ اللذين يتلقاهما عند وصوله إلى المَجْمَع [المقدس]⁽²⁾، وهي عملية سمحت له أن يطرح جلد عبوديته الكهل - بكل ما في الكلمة من معنى - وأن يُولد من جديد بجلد نقي «نقاء جلد طفل في شهره السادس». كما تتجلى هذه العلاقة الباعثة على الحياة، وعلى نحو أكبر، خلال لقاء أندرهل الثاني «بالمُلّا الذي يتابع انهياره الجسدي والنفسي بعد عودته إلى العمل العبودي القاسي. يدخل أندرهل المشفى الصغير [الملحق بالمجمع] «مستسلماً للموت» لكنه - وبسبب عناية المُلّا واهتمامه - يخرج «متشبتاً بالحياة من جديد». «ورغم بغضي لدينه»، يعترف أندرهل، «إلا أنني قد فُتنت بذلك الرجل»، موضحاً كيف أن «ابتسامته بالذات قد أدخلت البهجة إلى نفسه والعافية إلى جسده». وبعد شفائه، يشتره مدير المستشفى ويسمح له بممارسة الطب. وطيلة ما تبقى له من أيام في الجزائر (وأثناء حجه إلى مكة) يحظى أندرهل بشهرة أوسع، ويحصل على تعويض مالي أكبر مما اكتسبه عندما كان حراً في الولايات المتحدة. حتى إنه يدعي أنه سيختار البقاء في الجزائر «لبضع سنين أخرى» لو ضمن العودة إلى الولايات المتحدة، وهو موقف يعبر عن الحالة الطبية المتخلفة في شمال أفريقيا، وعن مدى الكرم الجزائري تجاه رجل كان - من وجهة نظرهم - كافراً وعبدًا.⁽³⁾

إن الحقيقة القائلة أن التبرير الفكري للمُلّا حول الإسلام هو أكثر إحكاماً من دفاع أبدايك عن دينه، قد جلب على تايلر انتقادات كثيرة عندما عُدّ لين العريكة في دفاعه عن المسيحية. إذ ادعت إحدى المجلات أن «المؤلف يدافع بتخاذل عن الديانة التي يعلن صراحة أنه يبجلها»؛ ووجدت أخرى أن إخلاص أندرهل [لدينه] «ناجم عن تشبته برأيه وليس عن

(1) إشارة إلى الحمام الدافئ الذي حظي به فور وصوله إلى المجمع، وإلى دهن كافة جسمه. يمرهم يعرف بيلسم مكة (أو بيلسم جلعاد في روايات أخرى). (المترجم).

(2) يسميه الكاتب في الرواية بالمجمع المقدس لرجل الدين المسلم The sacred College of the Mussulman Priest أو المجمع المقدس لرجال الدين The sacred College of the Priests. واصفاً إياه بالبنى الكبير الكتيب من الخارج، ولكن ثمة فردوساً أرضياً داخل أسواره، حيث الغرف الفخمة، والحمامات المنعشة، والنوافير الباردة، وغرف حفظ الأطعمة الفسيحة، والسجاد النفيس، والأرائك الزغبة، والفراش الحريري. ص 136 و 137 من الطبعة التي حررها وقدم لها دونالد إل. كوك ونشرتها في العام 1970 مطبعة جامعة نيو هيفن. (المترجم).

(3) تايلر، الجاسوس الجزائري، 2: 37-9، 71-2، 76.

إيمان راسخ»⁽¹⁾. وبإستعادته لأحداث الماضي، دافع تايلر عن كتابه مجادلاً بصيغة الغائب أنه لم يعتقد أنه وعبر إقراره بالرواج الجيد للترجمة⁽²⁾ على نطاق واسع، فإن المترجم كان أيضاً يعرض الحقائق المسيحية للخطر: لأن المؤلف قد أخذ بعين الاعتبار آئذ، والآن كذلك، بعد إظهار الإسلام على حقيقته الفضلى، فإن الدين الإسلامي سيكون واضحاً لأولئك الذين يقارنون لغة القرآن، وقصصه العقديّة، وأحداثه بلغة الشريعة الإنجيلية، وقيمها الأخلاقية، وتعاليمها السامية.⁽³⁾

إن اعتماد أندرهيل على معلمه الليبرالي المسلم، وموازنته المتأرجحة للتقليد المسيحي بوصفها هي نفسها شكلاً من أشكال العبودية، تمثل لحظة ثقافية نادرة عندما توجد احتمالية للحوار العقلاني في نطاق الاشتباك الأميركي مع مسلمي حوض المتوسط. كما تشكل جزءاً من إشارة أكبر (متوافقة مع رواج الربوبية⁽⁴⁾ والماسونية ونشوء [الخلاصية] الموحدة⁽⁵⁾) نظرت إلى المعتقد الإسلامي التوحيدي وتحرجه لأي وثنية أيقونية iconic بوصفه تحدياً مثيراً للنزاع تجاه التجاوزات المفرطة للطائفية المسيحية. لقد ادعى جيمس تيرنر أن الربوبيين Deists وظفوا الإسلام على نحو مميز، في نهاية القرن الثامن عشر، بوصفه «الهرأوة التي سوف يسحقون بها المعتقدات الدينية التقليدية».⁽⁶⁾ في الواقع، إن معاهدة السلام والصداقة التي وقعت بين الكونغرس وطرابلس في العام 1796 قد نوهت بطبيعة الإسلام السمحة في فقرتها الحادية عشرة، وهي بيان تسبب في الكثير من الجدل والنقاش على مر السنين حول الأسس

(1) «مراجعة استعادية»، دأ منطلي أنثولوجي، المجلد التاسع (تشرين الثاني 1810)، 346، [ذكرت] في [كتاب] أليسون، الهلال محتجاً، 94؛ [كتاب] تانسيل، رويال تايلر، 172؛ ومنطلي ريفيو، المجلد 42 (أيلول 1803): 86-93.

(2) وتجدر الإشارة، هنا، إلى أن تلك الأعمال قد نشرت على أساس أنها مترجمة عن الأصل، وكانت الصفحات الأولى لتلك الأعمال تحتوي على مقدمة مقتضبة للمترجم (الذي لا ذكر لاسمه) يتحدث فيها عن بعض سمات الترجمة. (المترجم).

(3) كتب تايلر هذه السطور في مقدمته المقترحة لسيرته، 99-100، والتي وردت في [كتاب] تانسيل، رويال تايلر، 268.

(4) الربوبية Deism: الإيمان، استناداً للمنطق، بإله خلق الكون وتبذّه، ولم يتول سلطة على الحياة أو الطبيعة وظواهرها ولم يُعط أية وحى أو إلهام خارق للطبيعة يُعبر عن الحقيقة والإرادة الإلهية. قاموس أطلس، 378. (المترجم).

(5) [الخلاصية] الموحدة (Unitarianism): مذهب قائل بإله واحد للكون. (المترجم).

(6) جيمس تيرنر، بلا إله. بلا عقيدة: جذور الإلحاد في أميركا (بالتييمور: مطبعة جامعة جون هوبكنز، 1985)، 153. وانظر أيضاً «إدواردز والإسلام: العلاقة الربوبية» لجيرالد آر. ماكديرموث، في كتابات جون لاثان إدواردز: النص، القرينة، والتأويل، تحرير ستيفن جيه. ستاين (بلوومنغتون وإنديانابوليس: مطبعة جامعة إنديانا، 1996)، 39-51؛ و [كتاب] هيربرت إم. موريس، الربوبية في أميركا القرن الثامن عشر (نيويورك: رسل آند رسل، 1960)، 144.

الدينية للشخصية القومية.

وبما أن حكومة الولايات المتحدة الأميركية لم تُقم بأي حال من الأحوال على الدين المسيحي، - وبما أنها لا تجد في نفسها أية عداوة لقوانين المسلمين، وديانتهم أو استقرارهم، - وبما أن الولايات المذكورة لن تقوم بأية حرب أو أي عمل عدائي ضد أية دولة محمديّة، فإن الطرفين يعلنان أن أية ذريعة قد تنشأ من الآراء الدينية لن تسبب في اعتراض الوفاق الذي يوجد بين الدولتين.⁽¹⁾

ومثلما يعطل صدام تايلر الدرامي مع الملاً [النزعة] العقلانية، فإن اللغة البلاغية لهذه المعاهدة تبرهن على تكافؤ حاسمة للخطاب الإسلاموي في الحقبة المبكرة للولايات المتحدة. ولقد سعى بعض الفلاسفة الأميركيين إلى إعادة موضوعة المنطق العقلي نفسه كوسيلة لتقوية أسس الديمقراطية الأميركية، وذلك عبر معارضتهم إحالة العقل إلى مصدر ثقافي مرتبط بالإسلام، وعدم سماحهم للعقيدة المسيحية بتصوير نفسها كشكل من تبعية عاطفية خرافية أيضاً. ولقد تم التعبير عن هذه المضاهاة بقوة عبر مثال فتن آخر من النوع الأدبي الذي يتناول الجواسيس المسلمين في الحقبة الجمهورية المبكرة، وهو مثال لم يُدرَس من قبل يتهم على النزاع والتشيع الطائفي الإنجليزي خلال عصر تناقص الاعتراف بالدين في نيو إنجلاند من خلال التفكير المنطقي لفيلسوف مسلم يسعى إلى تقويض الإيمان المسيحي بال «مدينة فوق جبل»⁽²⁾ في المجتمع البوسطيني.

(1) «معاهدة السلام والصداقة، وقعت في طرابلس في الرابع من تشرين الثاني لسنة 1796»، في معاهدات الولايات المتحدة الأميركية ومراسيمها الدولية الأخرى، تحرير هنتر ملر، ثمانية مجلدات (واشنطن، واشنطن العاصمة: دائرة المطبوعات الحكومية GPO، 1931) المجلد الثاني: 365.

(2) «مدينة فوق جبل city upon a hill»: عبارة مستمدة من الآية الرابعة عشرة من الإصحاح الخامس (الموعظة على الجبل - التطويات) للإنجيل متى: «لا يمكن أن تُخفى مدينة موضوعة على جبل» (النص العربي مأخوذ من الترجمة = hidden): «أنتم نور العالم. لا يمكن أن تُخفى مدينة موضوعة على جبل» (النص العربي مأخوذ من الترجمة = العربية للكتاب المقدس، والتي أصدرتها دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط بمصر سنة 2001، ص 5 من العهد الجديد). وكانت هذه العبارة قد دخلت المعجم السياسي الأميركي عبر الموعظة الشهيرة التي وجهها جون ونترب، سنة 1630، إلى جموع البيوريتانيين (الطهرانيين) من سكان نيو إنجلاند الذين تجهزوا لتأسيس مستعمرة ماساتشوستس، حيث خاطبهم قائلاً إن المجتمع الجديد سيكون «مدينة فوق جبل» تروا إليه كل الأبصار. (المترجم).

كان [كتاب] مقتطفات من يوميات رحلات في أميركا الشمالية قد كُتب تحت الاسم المستعار: علي بيه Bey، ونُشر في بوسطن سنة 1818، بعد أن كانت القوة البحرية الأميركية، ومن ثم البريطانية، قد هزمت الدول البربرية.⁽¹⁾ تساعد هذه القرينة التاريخية المتأخرة على تفسير لم مواطن الضعف المحلية المكشوفة لعللي بيه هي مواطن ضعف دينية واجتماعية أكثر من كونها سياسية، وأن خطر الإسلام يمثل عدم تحيُز detachment العقلانية الفلسفية أكثر من كونه مرتبطاً بالاسراف الحسي أو الخضوع إلى القوة الاستبدادية. كان صموئيل لورنزو ناب هو المؤلف الحقيقي للكتاب، وهو محرر بوسطيني ذكرته موسوعة الأدب الأميركي بـ «كاتب متنوع، غزير الإنتاج وعملي»، وكان قد عُرف لتأليفه سير آرون بر، وأندرو جاكسن، ودانييل وبستر، إضافة إلى «محاضرات عن الأدب الأميركي» (1829)، والتي تُعد إحدى المحاولات المبكرة لتمييز تقليد أدبي قومي.⁽²⁾ لقد كانت الفكرة الجديدة في يوميات علي بيه تكمن في سعيها إلى إضفاء صبغة محلية على شعبية حكاية رحلات واقعية، رحلات علي بيه - وهو كتاب نُشر في لندن سنة 1816، وفي طبعين أميركيتين في السنة ذاتها - وذلك بتطبيق فكرها العابر للحدود القومية على موضوعات أميركية. كان علي بيه هو الاسم المستعار لرحالة إسباني يدعى دُومِنغو باديا ليلخ والذي مكنته معرفته بالعربية، والجيولوجيا، وعلم النبات من جني مال أعانه على القيام برحلة ثرة عبر أراضي المتوسط الإسلامي في السنوات الواقعة بين 1803 وحتى 1807. كان وصف باديا لحجه الفعلي إلى مكة أول وصف يتم تقديمه إلى القارئ الغربي طيلة قرن، وكانت منزلته كحاج قد فتحت أمامه أبواب جامع عمر في القدس والتي كانت قد سُدت في وجه المسيحيين منذ زمن الحروب الصليبية.⁽³⁾

يعتمد ناب على هذا الرواج الشعبي فينتحل الصوت السردى لعللي بيه نفسه متنكراً كفرنسي يدعى ميسو ديساليرس Desaleurs والذي هو، في الواقع، جاسوس للإمبراطورية

(1) صاموئيل إل. ناب Knapp، مقتطفات من يوميات رحلات في أميركا الشمالية، تألف من وصف لبوسطن وجوارها (بوسطن: توماس بييجر، 1818).

(2) موسوعة الأدب الأميركي، مجلدان. تحرير إفرت أ. وجورج إل. داينكل. (نيويورك: تشارلز سكرينر، 1856)، 2: 61-2.

(3) رحلات علي بيه في المغرب، وطرابلس، ومصر، والجزيرة العربية، وسوريا، وتركيا، بين 1803 و 1807 (فيلادلفيا: إم. كيري، 1816). يبدو أن المؤلف قد استنبط اسمه المستعار من اسم الشاعر المصري علي بيه والذي كان قد احتفى بتأثره البطولية كتاب أصدره شوفيير لوسيتان في العام بعنوان: تاريخ ثورة علي بيه ضد الباب العالي (لندن، 1783).

العثمانية، أرسل إلى الولايات المتحدة في «مشروع عظيم» لتحديد كيف يمكن تحويل العالم الجديد إلى الإسلام. تشير يوميات علي بيه إلى محاولته «تفصيل وتوضيح العناصر الغامضة والأسرار» التي تحيط ببنية المجتمع البوسطيني، إذ إن معظم مواطني هذا المجتمع، بالنسبة إليه، «عبيد للأعراف والمعتقدات الدينية السائدة». يستخدم ناب، في يوميات علي بيه، أقنعة متعددة ليقى نفسه من التهمة الخطرة التي أطلقها حول «تبعية [البوسطينيين] الذهنية» للتقليد السطحي، وهي حالة ناجمة عن نظام تربوي عاث، وعن نزعة جامحة تجاه الامتيازات التي تحققها الثروة والغنى. وكثيراً ما يتداخل الصوت السردي لعلي بيه مع [أصوات] الأميركين الذين يحادثهم، ولا سيما الجنوبيين الذين يصادقهم في Exchange Coffee House حيث يقيم، مشيراً إلى وجود مصادر للتخريب المحلي يمكنه التعويل عليها طلباً للعون وتبادل المعلومات الاستخباراتية.⁽¹⁾

وأكثر ما يثير الاهتمام في هذا العمل هو الملحق الذي يحتوي على التقرير الذي رفعه علي بيه إلى السلطان التركي حول لم بوسطن هي المكان الملائم لنشر الإسلام في أميركا الشمالية، وكيف أنه من الممكن إنجاز ذلك المشروع بنجاح. يعتقد أن الشقاق الطائفي الناجم عن «فراغ السلطة interregnum الدينية» [نتيجة للصراع] بين الكالفينية⁽²⁾ و[الخلاصية] المؤحدة يوفر فرصة كي يخترق الإسلام متاريس المجتمع البوسطيني. «بالنسبة إلى أولئك الذين يغضبهم تعصب أحد الطرفين وتقلب الطرف الآخر وتكلفه»، يؤكد علي بيه، «علينا أن نقدم [لهم] البساطة، والاستقامة، والمهابة، والحقيقة!» إن جزءاً من تهكم علي بيه يتضمن توطئ وجهه نظر تبشير مضاد missionary-in-reverse وانتحال ذلك الامتياز الافتراضي بوصفه الحجر الأساس الذي بني عليه انتقاده. ولكي ننجح في أميركا الشمالية، يقترح علي بيه، يتوجب على الإسلام، من دون غيره، أن يظهر بمظهر غني وترّف بما يكفي ليصبح المعتقد الجديد للمدينة التي يندفع نحوها المواطنون بحثاً عن التقدير الاجتماعي، وذلك بعد تخليهم عن «ميولهم المنسمة بالمحاكاة والتقليد». وتظهر رغبة علي بيه الإمبريالية في استعمار بوسطن عندما يتسلق قبة مجلسها التشريعي، ويجول بنظره فوق منظر ريفي يجده فريداً من نوعه، ولم

(1) ناب، مقتطفات من يوميات. الفصل 14، 13، 96.

(2) الكالفينية Calvinism: مذهب جون كالفين القائل بقدرة الله الكلية وأن خلاص المختارين يتم عن طريق النعمة الإلهية وحدها. (المترجم).

يسبق أن رأى مثله في كل رحلاته، فيتخيل بروج الكنائس العشرين التي ترتفع أمام ناظره وقد تم استبدالها بمنازل مساجد.⁽¹⁾

وفيما مكن تجنيس محمد، في [رواية] الجاسوس الجزائري، ماركو من تخيل قدرة الفضيلة الأميركية على تحويل المقاصد المنحرفة للجاسوس المسلم [عن غاياتها]، فإن علي بيه، في [رواية] ناب، يكشف عن همجيات حضارة الكفرة المنبهرة بـ «تلهفها الأخرق إلى الأنماط المعيشية المريحة وعشقها للتباهي» وتفاניה المضلل لما سيطلق عليه ألكسي توكفيل، لاحقاً، بـ «استبداد الأغلبية». يتغلب «مترجم» يوميات علي بيه على وساوسه حول نشر كتابه «ليست معدة لجمهور مسيحي» عبر تبريره أن مثل ذلك «المشروع السري» قد تم، «لحسن الحظ، اكتشافه». لقد أدى نشر هذه الرسائل الخطية المعترضة لجمهور أميركي إلى التوظيف الفعال [لطاقة] الجاسوس التخريبية الكامنة من خلال التداول الاجتماعي لـ «[عملياتهم] الاستخباراتية». وهكذا فإن المؤامرة ضد الديمقراطية التي نشأت من اقتران الجاسوسية بأسلوب [الكتابة] الرسائية قد تم القضاء عليها بنشر [تلك الرسائل]. إن نصوصاً كذلك التي لناب وماركو، والتي تم تقديمها للقراء من قبل «مترجمين» مزعومين، قد عملت كوسيلة إجبارية للاستخبارات المضادة counterintelligence العقلانية، حين كشفت الصحافة (والتي هي نفسها إحدى ركائز مجابهة الاستبداد المحلي) عن مخاطر المواطنة الزائفة أو غير المنتقذة، وبذلك تذكر القراء باليقظة الضرورية للحفاظ على الحرية وعلى التناقض الظاهري المحفوف بالمجازفات والمخاطر للاستقلال الديمقراطي. كما تصور حقيقة أن تلك الرسائل قد قُرئت من قبل الأميركيين بالإنجليزية، وليس من قبل المسلمين بالعربية، قدرة الأدب الأميركي على عوامة رسالته القومية. فعبر الإشارة إلى توق المسلمين إلى أميركا، فإن روايات الجاسوسية، هذه، تضيء أيضاً على الديمقراطية بُعداً عالمياً، وبذلك تتخيل تمييزاً عالمياً للأمة الجديدة التي كانت، من دون ريب، في صراع مع حالتها السياسية في العالم الإسلامي.⁽²⁾

لقد احتفت الأعمال الحكائية التي تناولت العبودية ببقاء الرغبة الأميركية ومثابرتها على تجريب الحرية؛ وفي المقابل، فإن العبارات المجازية الإسلامية للأسير الجزائري والجاسوس المسلم قد وظفت الفكر القادر على التمييز كمصدر فعال للتحليل الثقافي. ولقد حرر

(1) ناب، مقتطفات من يوميات، 199، 100، 58-9.

(2) ناب، مقتطفات من يوميات، 91، 5.

افتراض وجود مراقب إسلامي المؤلف كي يُوفّر نطاقاً عقلياً حول الكيفية التي أبتت بها المفاهيم الضيقة الأفق والتربية المحدودة الأميركيين أسرى غمط من العزلة الثقافية. كما ساعد اختراع محاور غريب وساذج، كلاً من تابلر، وناب، وماركو على توجيه نقد مباشر، بلا هوادة، إلى لأعراف السائدة دون اتهامهم بالقسوة وعدم التساهل، مستبدلين هذا العقوق من خلال الشكل المُنتهك للإسلاموية نفسها. وعلى الرغم من أنها مستمدة من الأعراف الأدبية الأوروبية، فإن الطرائق التي أسقطت من خلالها هذه الروايات تفسيراً مقارناً على مواضيع أميركية قد مكنت المخيال النقدي من العمل كدبلوماسية أدبية في سبيل الإصلاح الجمهوري، ومن ثم إعادة إنتاج طاقات الحرية الثورية بوصفها مصدراً قومياً أعيد تجديد قوته من جديد.

الإسلاموية والبسالة الذكورية في الحرب الطرابلسية

إن جزءاً من الصعوبة التي واجهها الدبلوماسيون في ترسيخ سياسية خارجية في شمال أفريقيا قد تمثل [في حقيقة] «ما إن تُقَطَّع الوعود، أو توهب الهدايا، إلى أحد الحكام الأوصياء على إحدى الممالك حتى يجد الحكام الآخرون أنفسهم أنهم جديرون بالمطالبة بمعاملة مماثلة. واستجابة لهذه المطالب غير المنطقية، اجترح الرجال الأميركيون مقاومة متهم الجمهورية برفضهم الخضوع إليها. كما أثبت ذلك الحل نفسه في الإشارة المتماثلة التي تقلل من أهمية الخطر التاريخي الذي فرضه الاستبداد وتضعف سلطة قادته الذكور. لم تتطلب المعاهدة المذكورة سابقاً، والتي وقعت الولايات المتحدة، سنة 1796، مع باشا طرابلس أية دفع للجزية، وعندما رفضت الحكومة الأميركية، لاحقاً، إعادة التفاوض على بنود هذه المعاهدة، عارضة على الباشا الشروط ذاتها التي قدمتها إلى الجزائر، قامت طرابلس بإعلان الحرب. وكان خلال هذه الحرب الطرابلسية (1801-5) أن أظهرت الولايات المتحدة، لأول مرة، شيئاً من البسالة الفعلية في القضاء على الاستبداد الشمال أفريقي. لقد أجاز الكونغرس، على سبيل المثال، بناء السفينة البحرية كُنستِيوشِن [الدستور] للدفاع عن الملاحة الأميركية ضد أذى الشمال الأفريقي (وهو فعل عسكري نظير لما أقره الدستور المكتوب بشأن حماية الأميركيين من خطر الاستبداد المحلي). يحتوي نقش يصور أول قذف بالقنابل لسفينة بربرية قامت

به البحرية [الأميركية] سنة 1801 على التعليق التالي: «القبطان سترت Sterrett في السفينة الشراعية إنتربرايز يدفع الجزية إلى طرابلس (الشكل 1. 3).⁽¹⁾ ومع ذلك، وعلى نحو تهكمي، فإن أكثر الأحداث البحرية المحتفى بها، على نحو واسع، خلال الحرب الطرابلسية كانت نتاج الإخفاقات الأميركية نفسها. لقد حظي ستيفن ديكنز بشهرة عارمة عندما تسلل بقوة من سبعين رجلاً إلى ميناء طرابلس، وأحرق السفينة الشراعية الأميركية فيلادلفيا، في 16 شباط 1804، بعد أن كانت قد جنحت هناك في السنة الماضية، وتم سوق طاقمها المكون من 307 بحارين إلى العبودية. وعندما انفجرت السفينة الأميركية إنتربرايز [الباسلة] في أيلول لسنة 1804 (بعد أن كانت قد حُمِلت بعشرة آلاف باوند من البارود كسفينة قنابل عائمة في ميناء طرابلس، وأعيد تسميتها بـ إنفيرنل [الجهنمية]) نال بحارتها الشهداء مديحاً أسطورياً باختيارهم الموت - على غرار كاتو⁽²⁾ - على تسليم ذخيرتهم إلى الطرابلسيين. ولقد تغت قصيدة كان يرددها البحارة بهذه «الزمرة.. التي سوف تثار لأرضنا الجريحة؛ وتجر الهلال، مضرجاً بالدم،/على إخفاء احمرار وجهه خجلاً في مياه البحر./لكن، عندما تخفق كل الجهود في صد/قوة التركي المخادع،/فإنهم سينتزعون الجمرة المتقدة،/ويصعدون في كفن من لهب،/مفارقين العالم - كي ينعموا بحياة الشهرة والمجد!»⁽³⁾ فعبّر تمجيدهم للاستشهاد في سبيل الوطن، كان الأميركيون، وفي غمرة إحساسهم بالإخفاق، قادرين على أسطرة mythologize القوة الثقافية والبسالة الذكورية على حد سواء، موسعين الاستراتيجية الثقافية التي وظفها [بعض] الأسرى حين تحدثوا عن مآثرهم في الجلد والبقاء على قيد الحياة تحت العبودية الإسلامية.

- (1) نقش أنجزه إم. إف. كروني، [ورد] في الوثائق البحرية المتعلقة بحروب الولايات المتحدة مع القوى البربرية، ستة مجلدات (واشنطن، واشنطن العاصمة: دائرة المطبوعات الحكومية، 1939-45)، المجلد الأول: الواجهة الأمامية للصورة.
- (2) كاتو Cato (46-95 قبل الميلاد): سياسي روماني عارض الطموحات السياسية ليوليس قيصر، أزر بُومي ضد قيصر في الحرب الأهلية، ثم انتحر بعد النصر الحاسم الذي حققه قيصر في معركة نابشس. (الترجم).
- (3) أوغن - قصيدة غنائية بحرية، في [كتاب] المعارك البحرية الأميركية (بوسطن: جيه. جيه. سميث، جونير، 1831)، 265، وانظر أيضاً الصفحة 40. يُور الدكتور جونانان كاودري، والذي كان أسيراً جزائرياً في ذلك الوقت، تلك البلاغة المتغطرة، في يومياته، بوصفه الذي رأى «الأجساد المشوهة لأبناء بلده مقدوفة في الهواء» وكيف أن جنتهم تعفن مدة على الشاطئ لأسابيع بعد الحادثة لأن الجزائريين رفضوا مس أجساد المسيحيين. الأسرى الأميركيون في طرابلس؛ أو، يوميات الدكتور كاودري، الطبعة الثانية (بوسطن: بلكر أند آرمسترونغ، 1806)، [وردت] في [كتاب] الأرقاء البيض لبيبلر، 171، 175.



الشكل 3.1: تصور هذه اللوحة ثلاث عشرة سفينة أمام صخرة جبل طارق، وعلى نحو مثير، جبروت القوة البحرية الأميركية عند انتهاء الصراعات مع الممالك البربرية. إم. كُورني، «عودة مظفرة للأسطول الأميركي بقيادة بيننريدج من البحر المتوسط سنة 1815»، المبدع البحري (بوسطن: بارتير بيجر، 1816)، الواجهة الأمامية للصورة.

وبما أن القوة العسكرية الأميركية قد أخذت في التعاضد، فإن التمثيلات السردية للشعور القومي قد وجدت تجسيدات أعمق في الأساطير الذكورية لشرف [القوة] البحرية. لقد أحيا التعبير الثقافي المعبر عن النصر، والمتعلق بالطور الطرابلسي من الحروب البربرية، المصائر القومية عبر الاحتفاء بجيل ثان من أبطال الجيش الأميركي، رجال لم يرتعدوا خوفاً أمام «قراصنة» الساحل البربري مجسدين، عوضاً عن ذلك، نصر الحل الجمهوري على «المسلم». ⁽¹⁾ ولقد بلغت المقاومة النضالية للعميد البحري إدوارد بريل ضد مطالب طرابلس أوجها بضربه المدينة بالقنابل على أربع فترات متباعدة في آب وأيلول سنة 1804. كما تم تجسيد المآثر البطولية لستيفن ديكتاتر، والتي اشتملت على تأره لمقتل أخيه جيمس من الطرابلسيين الغدارين، بوصفه صليبياً معاصراً ومن ثم، في فترة لاحقة، كبطل هومييري Homeric، مثلما في قصيدة «المسلمون الأذلاء»، التي صورتها كأخيل Achilles منتصر يتحدى الطراوديين المسلمين. رفع الأميركيون ديكتاتر إلى مصاف الأبطال الشعبيين، ويظهر ذلك في إطلاق

(1) ولعرض مفيد حول التسرع المضطرب للنتاج الثقافي، انظر «استذكار الحرب الطرابلسية» في [كتاب] أليسون، الهلال

اسمه على عشرات المدن والقرى، في طول البلاد وعرضها، تخليداً لذكراه.⁽¹⁾ في الواقع، إن التدمير الانتقامي لـ [السفينة] فيلادلفيا قد أخذ مكانه ضمن المنجزات المختارة حول تقاليد الأميركيين المبتكرة للشرف الوطني. فعلي سبيل المثال، تم تنظيم بانوراما وطنية، سنة 1807، حول إحراق فيلادلفيا وقذف طرابلس بالقنابل، وذلك ضمن صورة واحدة: معركة بَنَكْر هِل.⁽²⁾

فإذا كان الجيفرسونيون Jeffersonians قد مجدوا ديكاتر لأفعاله التي أثارت للإخفاقات القومية في البحر، فإن الفيدراليين قد تبنا بطلاً آخر تمثل في شخص وليام إيتن، الجنرال الذي ذاع صيته بسبب عملية [عسكرية] أرضية قُدر لها الإخفاق، في نهاية الأمر، نظراً لتوقيع معاهدة السلام. وما إن بدأت الحرب مع طرابلس، حتى اكتشف إيتن (من موقعه الرسمي كقنصل في تونس) أَنَّ جوزيف كَرَمَلِي Caramalli (يوسف قَرَمَنْلِي Qaramanli)، باشا طرابلس، قد اغتصب السلطة بقتله لأبيه، وذبحه لأخيه الأكبر، ونفيه لأخيه الأكبر منه سناً، حامد كَرَمَلِي (أحمد). قدر إيتن أَنَّ الولايات المتحدة لو دعمت الباشا السابق حامد على استعادة سلطته الشرعية، فإن الأميركيين سيستطيعون تحرير أسراهم والقضاء على حاكم مستبد في وقت واحد، كما سيكسبون حليفاً لهم بوقوفهم في جانب العدالة. قام إيتن بابتكار «تجربة» يستطيع وفقاً لها السفر رفقة ثمانية من مشاة البحرية إلى القاهرة والإسكندرية، حيث يقيم حامد، ومساعدته على حشد قوة لاستعادة ديرنه Derne، المدينة الشرقية. وبعد تحضيرات ومشاروات عديدة، تنطلق قافلة جمال من مصر، في آذار لسنة 1804، عبر أكثر من خمسمئة ميل من الصحراء الليبية المربعة، حيث يتعرض جيشه المختلط من العرب، واليونانيين، والأميركيين، في أثناء تلك الرحلة، إلى سلسلة من المحاكمات العسكرية، والتجريد من الرتبة العسكرية، ومحاولات الفرار. أخيراً، وفي نهاية شهر نيسان، تهاجم القوة - مدعومة من السفن البحرية: هُورنِت، وَنُوتِلْس، وَآرغُس - مدينة ديرنه مما أسفر عن رفع العلم الأميركي فوق متاريسها، وهي المرة الأولى التي تكون فيها الولايات المتحدة

(1) جوزيف هانسن، المسلمون الأذلاء؛ أو، قصيدة بطولية احتفاء بالشجاعة التي أظهرها الملاحون الأميركيون في صراعهم مع طرابلس (نيويورك: ساوثوك آند هاردكاسيل، 1806).

(2) دليل اللوحات التاريخية لمعركة بَنَكْر هِل الجديدة أبداً بالذکر ومنظر كلي لتدمير الحراقة فيلادلفيا وقذف طرابلس بالقنابل.. (بوسطن: بي. ترو، 1807).

قد رسخت قوتها خارج الأميركيتين. لقد تم الاحتفاء بالنصر في ديرنه، في طول الولايات المتحدة وعرضها، كمثال على الشجاعة الأميركية في العالم، وقام أطفال المدارس بالاحتفاء بإيتن الذي كان قد جرح في الهجوم بوصفه سبيو⁽¹⁾ أو إسكندر⁽²⁾ أميركياً.⁽³⁾

لقد شكلت هذه الحوادث تهديداً للباشا جوزيف كرملي، في طرابلس، والذي خشي من الهجوم المزودج للأسطول البحري الأميركي وعمرد قوات أخيه المتقدمة. وعندما ظهرت ثلاث حراقات بحرية على ساحل طرابلس في أواخر شهر أيار، تلهف [جوزيف] إلى السلام، وفي الرابع من حزيران، قام ثوبياس ليبير بترتيب اتفاقية تم بموجبها افتداء ما يقرب من ثلاثمئة أسير من طاقم سفينة فيلادلفيا مقابل ستين ألف دولار. لكن إيتن ظل يشعر بالمرارة نتيجة لخيانة الولايات المتحدة المخزية لحامد، وفشلها في ترسيخ هيبتها بمواصلة الحملة للقضاء على سلطة الباشا المستبدة نهائياً، وعدم دفع الفدية لتحرير الأسرى.

تصور الروايات التي كُتبت حول سجناء في طرابلس، على نحو درامي، محاولاتهم للحفاظ على كبريائهم الرجولي بين أسيرهم المسلمين. حتى إن عدداً من البحارة قد اعتنقوا الإسلام أو أصبحوا «أتراكاً»، ومن ضمنهم لويس هيكسمر الذي سمى نفسه حامد أمير كان Amerikan.⁽⁴⁾ وفي مقابل ذلك، وبعد بضعة أيام على أخذه من [السفينة] فيلادلفيا، يروي إلابجاشو كيف انتقم من قسوة أحد الذين ساقوه فضربه بعنف حتى سقط على الأرض. وكان ثمن كبريائه 182 جلدة بالعصا على أخمصي قدميه. ولقد تم التعبير عن عملية إعادة الاعتبار إلى الرجولة، وعلى نحو درامي، من خلال مسرحية الشبان الكارولينيون Carolinians، التي تصور تخليص مقامر سكير من خطايا باقتدائه بمثال الملاحين الأميركيين، وإبحاره للمساعدة في إنقاذ الأسرى. حيث يعلن أن «المعاهدات مع القراصنة هي مثل لآليّ منشورة أمام خنازير»،

(1) سبيو أو سكيو (Scipio): جنرال روماني أمر بتدمير مملكة قرطاج نهائياً أثناء الحرب البونيقية الثالثة سنة 146 ق.م. (المترجم).

(2) إشارة إلى الإسكندر الأكبر. (المترجم).

(3) تشارلز برنتس، حياة الجنرال الراحل وليام إيتن (بروكفيلد: إي. ميريام آند كومباني، 1813)؛ [مايكل إل. إس.]. [كيزن، طرابلس والولايات المتحدة في حالة صراع شديد؛ والذي يستمد مادته بشكل كبير من [كتاب] زايث وماكلويد، أول الأميركيين في شمال أفريقيا، وهو كتاب أدى مبحثه الدقيق إلى تحفيز القوات الأميركية التي نزلت في أفريقيا على محاربة رومل، الجنرال الألماني، في الحرب العالمية الثانية.

(4) كاولري، الأسرى الأميركيون في طرابلس، [وردت في كتاب] أرقاء بيض، 171-2 (وقد وردت أسماء المرتدين عن دينهم [برنس، ووليس، ووست] في الصفحات 165، و178، و180). وانظر أيضاً الوثائق البحرية، المجلد الثالث: 347.

متنبئاً باليوم (والذي يصادف تاريخ نشر المسرحية) الذي «يستطيع [فيه] بحارتنا إخضاع الهلال لنجومنا الراسخة».⁽¹⁾ وعندما عاد البحارة الأسرى من طاقم السفينة فيلادلفيا نهائياً إلى واشنطن العاصمة، تم الاحتفاء بهم من قبل آلاف المتفرجين الذين فُتِنوا باللحن الطويلة والثياب التركية التي ارتداها هؤلاء الأسرى كأوسمة وطنية لتجربتهم الغريبة.⁽²⁾

تحجيم الطاغية: المسلمون الشمال أفريقيون

في الولايات المتحدة، 1804-1807

فإذا كانت المآثر البطولية لرجال العسكرية الأميركية قد عملت كوسيلة لتنظيم تحدي الاستبداد، فإن استراتيجية ثقافية مهمة، على نحو مماثل، كانت تعمل على تحجيم القوة الذكورية الأسطورية لسلطة المسلمين. لقد برهن استسلام الباشا الطرابلسي في وجه القوة أن القوة البربرية كانت خطراً مبالغاً فيه، وكان هذا درسٌ حفظه القادة السياسيون، في فرنسا وبريطانيا، عن ظهر قلب. شجعت هذه الصور على السخرية من القوة الاستبدادية بتصويرها كمثال للرجولة العقيمة والزائفة؛ حيث بالعمل ضدها يصبح إحياء شرف الرجولة الجمهورية ممكناً. في نهاية الحرب الطرابلسية، حظي أميركيو الساحل الشرقي بفرص لمشاهدة أفارقة الشمال الأفريقي مباشرة من خلال زيارة السفير التونسي إلى الولايات المتحدة وظهور السجناء الطرابلسيين في مدينة نيويورك. لقد أخفقت هذه النماذج الغريبة في مساندة التراث المخيف لقوة المسلم وقسوته، غير أنها كانت صالحة كأمثلة مثيرة للسخرية ساعدت على اجتثاث الخوف الثقافي من استبداد إسلامي مثالي.

بعد أن أظهرت البحرية الأميركية قوتها، في حزيران لسنة 1804، بإجبار طرابلس على إنهاء أعمالها الحربية ضد الولايات المتحدة، أبحر أسطول عسكري غرباً صوب مملكة تونس لإجبار الباي على الالتزام بمعاهدة 1797 وتنازله عن مطالبه بطراد حربي وجزية إضافية. قبل حموده باشا هذا الإنذار مشروطاً أن توافق الولايات المتحدة على التفاوض، في واشنطن، مع ممثله بشأن تعويض مناسب لقاء السفن التونسية التي استولى عليها الأسطول البحري الأمريكي خلال الحرب الطرابلسية. ثم قام بتعيين سيدي سليمان ميلملي Mellimelni (أو ميلملي

(1) الشبان الكارولينيون، 100؛ وانظر الهامش رقم 77. 1818.

(2) وصف أدبي موجز لحياة إيليجا شو (رويتشستر، نيويورك: سترونغ أند داوسن، 1843)، 53.

(Mellimelli) سفيراً له، ولقد وصل إلى فرجينيا، رفقة حاشية من خدم، على متن [السفينة] كونغرس Congress في الرابع من تشرين الثاني لسنة 1805، ثم وصل إلى واشنطن بعد ثلاثة أسابيع ونصف خلال شهر رمضان. وطيلة الستة أشهر التي تلت وصوله، يصبح مليملي وحاشيته المفعمة بالحوية حديث العاصمة. خلال الشهر الأول، يتناول مليملي العشاء (عند غروب الشمس تماماً) مع الرئيس توماس جيفرسون ومجموعة ضمت جون كوينس آدامز. اضطرت الحكومة الفيدرالية إلى وضع حرس من مشاة البحرية خارج فندق ستلز لإبعاد المتلهفين إلى اختلاس نظرة نحو «التركي» المغمم ذي الحُف الأصفَر. وقد اشتملت بعض نفقات إقامته في الفندق على المومسات اللواتي وفرتهن الحكومة الفيدرالية له بدلاً من الحرّيم اللواتي تركهن في الوطن. لكن الإثارة الغريبة التي أحدثها السفير التونسي - والتي اشتملت على مناقشته لوفد من قبيلة الشيروكي حول طبيعة العبادة الدينية - لم تدم طويلاً بين زعماء الحكومة. رفض مليملي تعويضاً مالياً عن السفن، ثم رفض سفينة شراعية بصاريتين كانت الحكومة قد تملكها وجهزتها له من أجل رحلة العودة. لقد تسببت رحلته على طول الساحل الشرقي إلى بالتيمور، وفيلادلفيا، ونيويورك، وبوسطن، بين أيار وأيلول، بضيق شديد لدى الموظفين الرسميين القائمين على شؤون زيارته. إذ تمثلت المشاكل التي نجمت عن سلوكه الخارج على الأعراف والتقاليد في: مطالبته بهدايا وذخائر للباي، وجشعه وعزوفه عن القيام بواجباته، وعجزه عن المحافظة على حلاقه وطباخه غير ثملين ومالكين لقواهما العقلية (لقد رفضاً، في آخر المطاف، مرافقته في رحلة عودته إلى الديار)، وحتى تصرفه في الخيول الأربعة العادية التي كان قد قدمها إلى الرئيس جيفرسون على سبيل الهدية. كما تسببت غطرسته الأنانية في غضب جيمس ليندركاثر - الأسير السابق الذي تدرج في السلم الوظيفي حتى أصبح أمين سر باي الجزائر، ثم سفيراً لدى طرابلس في مرحلة لاحقة - والذي عبر عن هذا الحق في رسالة وجهها إلى جيمس ماديسون واصفاً مليملي بـ «الطاعون السياسي للمجتمع».⁽¹⁾ وبعد أن أدت الحكومة أكثر مما توجب عليها لتسهيل رحلته وإرساله راضياً إلى دياره، غادر مليملي بوسطن في 17 أيلول 1805، ووصل إلى بلاده في كانون الأول، حيث تمت مكافأته لقاء خدماته بتعيينه سفيراً لدى إسبانيا. لكن، ما زال يتوجب على توبياس ليير،

(1) [رسالة من] جيمس ليندركاثر إلى وزير البحرية، 20 آب 1806، [وردت] في الوثائق البحرية، المجلد السادس:

الدبلوماسي الأميركي، أن يدفع إلى الباي مبلغ عشرة آلاف دولار كتعويض على السفن التي أقر مليملي أنها تساوي أقل من نصف ذلك المبلغ.⁽¹⁾

لم يكن مليملي وحاشيته هم الأفارقة الوحيدون في الولايات المتحدة خلال فترة 1805-6. لقد تم إرسال مجموعة من السجناء الطرابلسيين الذين تم أسرهم، في شهر آب لسنة 1804، إلى الولايات المتحدة على متن الحراقة جون آدامز، حيث أصبحوا مشهوداً اجتماعياً لافتاً للنظر أيضاً. ففي السادس من آذار لسنة 1805، حضروا عرضاً لمسرحية القاتل زوجاته واحدة تلو الأخرى bluebeard في نيويورك «حيث جذب حضورهم، في مقصورة المسرح، انتباه المشاهدين بقدر فعل الممثلين على خشبة المسرح. وقد لاحظ أحد مؤرخي مسرح نيويورك: «لم تعادل النزعة الأثيمة لهذه الأحداث إلا سوقية الجمهور الذي احتشد لرؤية العرض». وبناء على الطلب الشعبي، عاد السجناء، بعد أسبوع، لمشاهدة مسرحية أخرى كانت شخوصها مصورة بملاحم موريسكيين. ثم بعد شهر، قام أحد المسارح بتقديم عرض لمسرحية درامية خيرية لجمع المال من أجل شراء ثياب جديدة لهؤلاء الأسرى الطرابلسيين الذين بدا وكأنهم لم يبدلوا ثيابهم منذ أن أسروا. ثم ظهروا، مرة أخرى، في الخامس من نيسان، لحضور عرض آخر لمسرحية القاتل زوجاته واحدة تلو الأخرى، وهم يرتدون ثيابهم اليانكيّة الجديدة.⁽²⁾

وكانت تلك هي المرة الأولى التي تمكن فيها الأميركيون المحليون من مشاهدة مسلمين أحياء بين ظهرانيهم عوضاً عن قراءتهم حول مخلوقات متخيلة، وقد أدى ذلك إلى تعزيز اهتمامهم الغريب باستبداد المسلمين، [ومحاولة] القضاء على خطره أيضاً. إن مقارنة الأسرى ذوي الثياب الرثة بشخصية قاتل زوجاته واحدة تلو الأخرى (وهي شخصية مسرحية مستشرقة في الغالب) - والذي يشبه عنفه القصاصي ضد النساء عنف شهريار في الليالي العربية - قد حولت الخوف من الطغيان إلى مسخرة، وصورت، على نحو مثير، كيف ساعدت الذخيرة الثقافية

(1) الوثائق البحرية، المجلد السادس: 334، 336، 343-4، 349؛ راي واتكنز إرون، «مهمة سليمان مليملي، السفير التونسي في الولايات المتحدة، 1805-7»، [مجلة] أميركانا (تشرين الأول 1932): 465-71؛ لويس بي. رايت وجوليا إتش. ماكلويد، «مليملي: معضلة للرئيس جيفرسون في الدبلوماسية الشمالية أفريقية»، ذا فرجينيا كوارترلي ريفيو (1944): 555-65. لقد وصفه السيناتور وليام بلنر، من نيو هامبشر، في يومياته بـ «نصف همجي، ونصف بهيمة - تقصدنا استقباله كسفير مُبجل من تونس» (469). مذكرة بلنر حول مداوالات مجلس شيوخ الولايات المتحدة. 1803-1807 (نيويورك: ماكملين، 1923)، 358-9.

(2) «إنقاذ الأتراك الأسرى»، أو ديل، حوليات المسرح النيويوركي، المجلد الثاني: 228-9.

المحلية على تقويض الخطر الأسطوري للقوة المشرقية.

إن ظهور السجناء الطرابلسيين في نيويورك، ولاسيما مصطفى، قطبان الكَشْش⁽¹⁾، قد وفر مثلاً على أشهر التعقيبات الرسانلية التي أنجزها مراقب إسلاموي في الجمهورية المبكرة. لقد تم ترجمة الرسائل التسع التي كتبها مصطفى رب الدب قلي خان Rub-a-Dub Keli Khan إلى معارفه في طرابلس، من «العربية- الإغريقية Arabic-Greek»⁽²⁾، ونشرت كجزء من مجلد سنة 1807 من [المجلة الساخرة] سَالْمَاغُونْدِي Salmagundi، الذي كتبه كل من واشنطن إيرفنج، وأخيه وليام، وجيمس كيرك بُولْدِنغ.⁽³⁾ صورت رسائل مصطفى فائدة المحاور المسلم كوسيلة للتعليق على السياسات المحلية مثلما فعلت رسائل محمد وعلي بيه، إضافة إلى كشفها عن صور كاريكاتورية للتجاوزات الذكورية المشرقية المفرطة.⁽⁴⁾ لقد تم منح الثلاثة الذين استلموا تلك الرسائل أسماء وألقاباً عربية كاملة، على شاكلة مصطفى نفسه، لكن الوظائف التي يقوم بها كل واحد منهم في المجتمع الطرابلسي قد حطت من قدر هذا التبجيل. أرسلت سبع رسائل إلى عاصم هاشم، «رئيس مراقبي أرقاء سُمُو باشا طرابلس»، واحتفظ الآخرون بمنصبي «المهرج وكبير مشعوذي سموه»، فيما أطلق على الحارس العسكري عند باب قصر السلطان اسم «الغاط في نومه» للسخرية من ضعف القوة العسكرية الشمال أفريقية. إن الوسيلة البلاغية لِرَاوِ كافر وضيع، والكامنة خلف شحوب النظام الطبقي الاجتماعي والممارسات الدينية التقليدية، قد أباحَت للمؤلفين ابتكار ألقاب سخيفة ونشر أيمانٍ مجدفة. يُقسم مصطفى مرتين بِـ «رأس محمد» و«لحيته»، وبـ «سنام جمل محمد»، وبـ «شارب الباشا المهيّب»، ثم - وعلى نحو مثير للسخرية - بِـ «التسعة آلاف حيلة لمشعوذ دمشق العظيم».⁽⁵⁾

(1) الكَشْش (Ketch): مركب شراعي بصاريين. (المترجم).

(2) يوردها المؤلف على هذا النحو، نقلاً عن إيرفنج. وكان إيرفنج قد ذكر في مجلته أنه قد ترجم إحدى تلك الرسائل عن «العربية الإغريقية». بمساعدة صديق له عارف بكل اللغات، ويذكر أنه قد واجهتهما صعوبات جمة في العثور على مقابل إنجليزي مناسب لمفردات تلك الرسالة. وبدل عدم وجود لغة «عربية إغريقية» على أن تلك الرسائل نفسها هي رسائل مختلفة ولا أساس موثقاً لها. (المترجم).

(3) وردت رسائل مصطفى رب الدب قلي خان في سَالْمَاغُونْدِي أو نزوات المجلد لَانْسِلْت لَانْسِلْت وآخرين، وآراءهم. تأليف واشنطن إيرفنج وآخرون (1808؛ لندن: جيه. إم. ريتشاردسن، 1810).

(4) انظر [مقالة] ماري وُدْرِسْبُون باودن، «مشايعون متبحرون: المصادر التاريخية لـ [مجلة] إيرفنج: سَالْمَاغُونْدِي،» [مجلة] تاريخ نيويورك، المجلد 59 (نيسان 1980): 133-60، خاصة الصفحة 138.

(5) كان القَصص الأميركي، منذ مطلع 1770، يصور إكسسوارات trappings الاستشراق الإسلامي، أنظر حج القسيس نُجْبُو إلى مكة. تحرير مايكل دافْت بل (برنستن، نيو جيرزي: مكتبة جامعة برنستن، 1975).

لقد أفاد ذلك التهكم من الأعراف الأدبية الخيالية للإسلاموية، وتشير تلميحات مصطفى، بدرجة أكبر، إلى تلك الأعمال كـ [رواية] وليام بكفورد الوائثي⁽¹⁾ Vathek وأشعار روبرت ساوذي، أكثر مما تشير إلى المعتقدات الإسلامية الحقة.⁽²⁾

وعلى الرغم من أن تلك الإجراءات قد حققت غايات مهمة [تمثلت] في تحرير الأعمال التهكمية الأميركية من القيود التقليدية، إلا أنها فسحت المجال أيضاً لملاحظات مصطفى النقدية حول المجتمع الديمقراطي. يصف مصطفى [حكومة] الولايات المتحدة بـ «حكومة الكلام» logocracy⁽³⁾ ملاحظة أن مواطنيها منهمكون دائماً في «نقاشات لا واعية حول توافه الأمور». وتكرر لازمة رسائله القول إن «عبقريّة [الأميركيين] الهائلة» تكمن في «مقدرتهم على تضخيم كل شيء وتحويله إلى شيء ذي شأن». يشجع مصطفى صديقه عاصم، في طرابلس، على «التمتع بذلك.. رغم أنه يعيش في بلد حيث لا يحيا الشعب تحت رحمة طاغية بمليون رأس، إلا أنهم لا يفعلون شيئاً سوى الخضوع لرغبة باشا [تقدمه راية] بثلاثة ذيول». «⁽⁴⁾ فعبّر جعل الأعراف الجمهورية محط التركيز التهكمي لطاغية مغرور (والذي كان في السابق سجيناً وضعياً)، تكشف سالماغوندي عن النقاشات ضيقة الأفق حول السياسات الأميركية بوصفها مصدراً للتجاوزات المشرقية المفرطة. علاوة على ذلك، تجسد تعليقات مصطفى الساخرة، وعلى نحو تهكمي، مقدرة التعبير الأميركي على توليد اختلاف مؤسّم islamicized وتجسيده كمصدر نقدي، وشمولي، وحتى هزلي، من أجل تأسيس سلطة الثقافة الديمقراطية.

الاستقلال اليوناني وكناية الرجولة الإسلامية

لقد ذاع صيت القوات المسلحة الأميركية، خاصة فيلق البحرية، في أثناء دعمها لزحف

(1) العنوان الكامل للرواية: الوائثي. حكاية مشرقية. ويستمد المؤلف اسم Vathek من al-Watheq، في إشارة «استشراقية» إلى الخليفة العباسي الواثق بالله. (المترجم).

(2) إيرفنغ وآخرون، سالماغوندي، 204، 243، 414. كما يقسم في الرسائل بـ «رأس الذي لا يفنى» أو «عمرو الجبار» mighty [424]؛ وبـ «سيف الخالد immortal» أو «خالد Khaled الذي لا يقهر» [149، 376].

(3) من الكلمتين اليونانيتين: logos (كلمة) وkratos (أن تحكم)؛ حيث يستطيع المرء السيطرة على الآخرين عبر استخدامه المضلل للكلمات. (المترجم).

(4) إيرفنغ وآخرون، سالماغوندي، 111، 321.

إيتين تحت إمرة الملازم برزلي أوبانين، والتي أدت إلى اتخاذ الفيلق لسيف معقوف منحه إياه حامد كرملي كشعار له، إضافة إلى استخدامه عبارة «إلى شواطئ طرابلس» في نشيده الرسمي. لقد تعاضمت هيبة البحرية الأميركية وحكمتها - اللتان تجسدتا في ظهور الأسرى الطرابلسيين في نيويورك - لدرجة أن حرباً جديدة قد نشبت ضد بريطانيا سنة 1812 لإنهاء الخدمة العسكرية التي فرضت على البحارة الأميركيين. لقد وصف جون سي. كالهون البحر الأبيض المتوسط بـ «مدرسة قوتنا البحرية»، كما أُنعت [تلك الحرب] الآمال أن الولايات المتحدة لن تقبل ثانية أية إهانة دون عقاب.⁽¹⁾ ونظراً لثقتها التي تعززت بنصر آخر على بريطانيا، صارت البحرية [الأميركية] قادرة على الإبحار بكامل قوتها العسكرية تحت إمرة ستيفن ديكاثر، الذي أصبح في ذلك الوقت قائد الأسطول، لإملاء شروط معاهدات جديدة على الممالك البربرية عوضاً عن المعاهدات السابقة التي صارت الولايات المتحدة في حل منها نهائياً بعد دفعها الجزية. لقد مهدت تلك الأفعال السبيل إلى خضوع الجزائر لسلطة بريطانيا سنة 1816. لم يعد الأسطول البحري - نتيجة للأفعال البطولية التي قام بها ديكاثر وآخرون - يشكل أي خطر على الأميركيين، بل تحول إلى وسيلة ترمز إلى الشرف الوطني.

وبعد إخضاع شمال أفريقيا لسلطة القوى البحرية الأوروبية، بدأ الأميركيون يركزون اهتمامهم على أراضي المسلمين التي صارت تعرف بالشرق الأدنى. وعندما ثار الوطنيون اليونانيون للمطالبة باستقلالهم عن تركيا في 1821، بدأت مرحلة جديدة من الاستشراق المتوسطي بالظهور في التعبير الشعبي داخل الولايات المتحدة. لقد حفزت النزعة الإغريقية Philhellenism رغبةً بايرونية⁽²⁾ Byronic لإحياء الخواص النبيلة للديمقراطية الإغريقية والبطولة الإغريقية، والتي أصبحت جزءاً من النصوص الكلاسيكية التي تُدرس في مناهج التعليم الأميركية. أدت ثورة اليونانيين الناجحة ضد أسيادهم العثمانيين إلى الاعتراف بشرعية المشروع الوطني عبر تشجيع الأميركيين أن [ذلك] المثال قد منح حياة جديدة لتقاليد الديمقراطية في موطن نشأتها. وقد كان اليونانيون، مثل الأميركيين المناضلين ضد بريطانيا،

(1) جيه. سي. كالهون، خطاب حول المواثيق التجارية، 8 كانون الأول 1812، أوراق جون سي. كالهون، تحرير روبرت إل. ميريذر، 28 مجلداً (كولومبيا: مطبعة جامعة كارولينا الجنوبية، 1959)، المجلد الأول: 144.

(2) Byronic: إشارة إلى الشاعر الإنجليزي اللورد بايرون (1788-1824)، والذي أبحر من إنجلترا للمشاركة في حرب الاستقلال اليونانية، ومات أثناء ذلك. و«البطل البايروني» هو بطل ثائرٌ ووحيد. (المترجم).

قد فاقهم خصومهم عدداً. لكن توقعهم إلى الحرية والحكم الذاتي الديمقراطي برهن على عودة الديمقراطية إلى اليونان ثانية، حتى ولو كانت الديمقراطية قد بدأت بالانتشار في محيط الأميركيتين. كان الرئيس جيمس مونرو قد أعلن أمام الكونغرس أن «قهر ذلك البلد، واحتجابه عن العالم، مثلما كان، تحت سلطة استبداد ظلامي.. جعله يشعر بندم عميق لا ينتهي».⁽¹⁾ أذكت قضية الاستقلال اليوناني مشاعر التعاطف في نفوس المواطنين الأميركيين الذين شكلوا العشرات من اللجان اليونانية المحلية لجمع التبرعات من أجل إرسال معونات للوطنيين اليونانيين. وفي سنة 1822، ألف مانويل مُوردِكاوي نُوا، المبعوث الدبلوماسي الأميركي السابق إلى الجزائر، مسرحية بعنوان *الأسير الإغريقي* حيث لم يحرز ألكسندر بيسلانتِي نصره إلا بدعم مدفعية حراقة تدعى *يُونَانِيد ستيتس United States*، وعلى الرغم من حقيقة أن بحرية الولايات المتحدة ظلت محايدة في أثناء ذلك الصراع. (خُتِمت المسرحية بمشهد يصور أسرى أتراك مقيدين بالأغلال أسفل الأكروبولس Acropolis - وكان من بينهم أسيرٌ يدعى نادر (وهو اسم يحمل في طياته معانٍ مختلفة) - وتحت رايات تحمل أسماء أبطال اليونان القدماء، إضافة إلى بيسلنتي، وواشنطن، وبوليفار، ولافايت).⁽²⁾

كما تم تصوير الصراع اليوناني ككفاح بين الصليب والهلال حيث تم تشويه سمعة الإمبراطورية التركية عبر أوصاف كاريكاتورية وصفتها بالاستبداد الرهيب. ولقد كشف الاستخدام المتكرر للكنائيات التي تُجرّد [المسلمين] من صفاتهم الإنسانية لتفسير تخلفهم عن الاعتقاد أن المسلمين فتنوا بدين حرّمهم من أي رخاء وازدهار. «وحشما تستقر قدم التركي، فإنها لا تترك سوى العقم والبؤس»، أكد صموئيل وُدزف، المعجب ببلاد الإغريق وحضارتها؛ ثم شدد فِثَر هَاو على «سلطة التركي المُفسدة»، وهي سلطة «تُتلف كل شيء تلمسه»، مثلما اعتقد بذلك جون إل. ستيفنز.⁽³⁾ لقد تم توظيف صور عن القادة العثمانيين

(1) رسالة مونرو إلى الكونغرس، 3 كانون الأول 1822، [وردت في] مناقشات كونغرس الولايات المتحدة وأعماله. الكونغرس السابع عشر، الجلسة الثانية (واشنطن، واشنطن العاصمة: غيلز أند سبيتن، 1855)، 19.

(2) مُوردِكاوي مانويل نُوا، *الأسير الإغريقي*؛ أو، سقوط أثينا (نيويورك: إي. إم. مُوردِن، 1822)، 48. ولقد تم تدمير مشهد هذا العرض الكبير الذي تم في الهواء الطلق عندما اهتز الفيل الذي يحمل بيسلنتي المنتصر حتى كاد أن يسقطه من هودجه، ثم بال الفيل على نحو مستمر وثابت حتى كاد بوله أن يغمر الجزء الخلفي من قاعة المسرح الرئيسة. جُو كَاوِل، *ثلاثون عاماً بين المظلمين في إنجلترا وأميركا* (نيويورك: هاريزر أند برذُورز، 1844)، 63-5. ثم ألف نُوا مسرحية أخرى عن زحف إيتن لم تعد متوفرة سماها يوسف قزَملي، أو حصار طرابلس.

(3) صموئيل وُدزف، *يوميات رحلة إلى مالطا. واليونان. وآسيا الصغرى، وقرطاج. والجزائر. ومُورِت ماهون، وإسبانيا. في العام*

(كعلي باشا الرهيب) بوصفهم بهيميين لا يرحمون (رفقة الصورة المغايرة للعدراء اليونانية المسبية) في دعاية المعجبين ببلاد الإغريق وحضارتها وفي شعرهم أيضاً. احتفت قصيدة غنائية تم غناؤها في عيد ميلاد جورج واشنطن بعزم اليونانيين على «سحق قوة الطاغية المعصم» و«الإطاحة بالمسلم الذي لا يرحم».⁽¹⁾

شغف أميركيون كثير بالقضية اليونانية لدرجة أنهم عدوا أي سلوك معيب أو مخز يأتون به ناجماً عن الاضطهاد التركي.⁽²⁾ وضع أحد المؤرخين أن «الصحافة، وأدوات [تشكيل] الرأي العام الأميركي الأخرى، قد بالغت في تصوير فظاعات [الجيش] التركي وأطنبت في الحديث عنها، إلا أنها، وعلى الرغم من ذلك، لاذت بالصمت تجاه الأعمال الوحشية التي ارتكبتها القوات المسلحة اليونانية».⁽³⁾ كشف هنري إيه. في. بوست - ممثل اللجنة اليونانية، بنيو يورك - في إجابة عن هذا التحامل ضد الأتراك حتى عندما يحاول وصف ذلك. معترفاً أن «وحشية [التركي] وقسوته معظمة بشدة في عقول الجهلاء والهمج»، ثم يواصل بوست وصفه أن التركي عندما يكون مسالماً فهو «حيوان حسن الطباع»، لكن «ما إن يُثار - وما إن يُغضب، حتى يتحول إلى حيوان متوحش.. يمزق ويسفح الدماء بلا رحمة حيثما يجد فريسته». «حتى إن حسن ضيافته وشجاعته ليستا سوى فضائل همجية»، يعجزم بوست، مُلمحاً إلى تراث إسماعيل التوراتي، «وسيطل وحشياً، وعنيفاً، ودموياً، حتى يتم الدمار الذي جُلب من الصحراء لأجله».⁽⁴⁾

ورغم العاطفة شديدة الانفعال المناصرة لليونانيين والتي تُدين التركي المعصم، فإن حكومة الولايات المتحدة، ملتزمة بمبدأ مونرو، قد ظلت على الحياد في أثناء حرب استقلالهم. ومن السخرية القول إن الأتراك فسروا هذا الحياد كإشارة على «مزاج ودي»، عادين أن الأميركيين

1828 (هارتفورد، كتيبت، 1831)، 140؛ فشر هاو، مشاهد مقدسة ومشرقية (نيويورك: إم. دبلو. دود، 1854)، 109؛ جون إل. ستيفنز، حوادث رحلة في مصر. وممالك الجزيرة العربية، والأرض المقدسة (1837؛ نورمان: مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1970)، 152.

(1) وردت في [كتاب] هارس جون بوزاس، الاستقلال اليوناني وإسهام أميركا في تلك القضية (رتلاند، فيرمونت: ذا بابل كومباني، 1934)، 1-190.

(2) نظرة عامة على نشأة البحرية الأميركية، وتطورها. وإنجازاتها الرائعة (بروكلين، نيويورك، 1828)، 426.

(3) إي. إم. إيرلي، «الاهتمام الأميركي بالقضية اليونانية»، أميركن هستركل ريفيو، المجلد 33 (تشرين الأول 1927): 62.

(4) هنري إيه. في. بوست، زيارة إلى اليونان والقسطنطينية في 1827-8 (نيويورك: سلايت آند روبنسن، 1830)، 310-11.

«وإن لم يكونوا إسلاميين تماماً، فإنهم قد كانوا أفضل من المسيحيين إلى حد بعيد».⁽¹⁾ لقد ساعدت وجهة النظر هذه الولايات المتحدة، في آخر الأمر، على توقيع معاهدة تجارية مع السلطان محمد الثاني سنة 1830، في السنة ذاتها التي أصبحت فيها الجزائر مستعمرة فرنسية. ونتيجة لاستقلال اليونان وتوسع روسيا خارج حدودها، تقلصت مكانة الإمبراطورية العثمانية لدرجة أن القيصر نيكولاس الأول قد شَخَّص حالتها سنة 1833، عبر مقولته الشهيرة، بـ «رجل أوروبا المريض».

وكان ضمن السياق الثقافي لحرب الاستقلال اليونانية (بمحاولاته الرمزية لإضعاف الطاغية التركي باستخدام كناية حول رجل مريض مجرد من الصفات الإنسانية) أن ارتحل المسلم⁽²⁾ الأكثر شهرة، والذي لم يزر شواطئ الولايات المتحدة بعد، إلى الساحل الشرقي. ففي 16 نيسان 1826، احتشد جمع من النيو يوركيين في ناشونال هُتِل National Hotel لمشاهدة أول ظهور علني غير محتمل لتركي كان، بالنسبة إلى جيمس كوك، الـ «المُسلي المدهش لآخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر».⁽³⁾ كانت هذه الشخصية العالمية المشهورة

(1) هاور، مشاهد مقدسة ومشرقية، 210-1.

(2) إشارة إلى لاعب الشطرنج الآلي الذي عرف بـ «التركي» (أنظر الهامش أدناه). المترجم.

(3) جيمس دبليو. كوك، فنون الخداع: اللعب بالخيال في زمن بارتنم Barnum (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 2001)، 232. إن أول معالجة أميركية شاملة لسيرة التركي الآلي automaton في أميركا كتبها جورج ألن، أول «مؤرخ أميركي»، [بتعنوان] «تاريخ لاعب الشطرنج الآلي في أميركا»، [وردت في كتاب] دانييل ولارد فيسك، كتاب أول مؤرخ شطرنج أميركي (نيويورك: زد آند كارلتن، 1859)، 420-85. كما اشتملت المعالجات الحديثة على [كتاب] جيرالد إم. ليفت، التركي. لاعب الشطرنج الآلي (جيفرسن، كارولينا الشمالية: ماكبارلند آند كومباني، 2000) والذي اشتمل على وثائق ومصادر مهمة مختلفة، و[كتاب] توم ستانديج، التركي: حياة آلة القرن الثامن عشر الشهيرة التي تلعب الشطرنج وأحوالها (نيويورك: ووكز آند كومباني، 2002). كما اشتملت المقالات والفصول البحثية التي تناولت الـ «تركي» على [مقالة] جيمس دبليو كوك الأصغر «من زمن المنطق إلى زمن بارتنم: لاعب الشطرنج الآلي العظيم ونشوء الخداعية illusionism الثقافية الفكتورية»، [مجلة] ونترنر بورثفوليو، المجلد 30، العدد الرابع (شتاء، 1995): 231-57؛ ستيفن بي زايس، «إفساح الطريق أمام الآلة: آلة مازِل التي تلعب الشطرنج والثقافة الأميركية في حقبة ما قبل الحرب الأهلية»، [مجلة] ماساتشوستس هستركل صُوصيتي، المجلد 106 (1994): 1-16؛ إيرنست وتيبرغ، «كش!»: سيرة التركي الغريبة»، [مجلة] التراث الأميركي، المجلد الحادي عشر، العدد الثاني (شباط 1960): 34-7، 82-5. وأنظر، أيضاً، [كتاب] تشارلز مايكل كارل، لاعب الشطرنج الآلي العظيم (نيويورك: دوفر، 1975). [إضافة: التركي الآلي هو عبارة عن آلة تلعب الشطرنج صنعها الهنغاري بارون فولتغانغ فون كيمبلن (1734-1804)، سنة 1769، وأطلق عليها اسم: التركي الذي من براتسلاف. ومنذ ذلك الحين صارت تلك الآلات تعرف بـ «التركي الآلي»، والتي اكتسبت، في مراحل لاحقة، أسماء عدة باختلاف صناعاتها، كان آخرها «عجيب Ajeeb» النسخة الأميركية طبق الأصل عن الآلة الأصلية، والتي اختفت أثناء الحرب العالمية الثانية. (المترجم).]

هي لاعب الشطرنج الآلي العظيم - مرتدياً أردية ويعتمر عمامة تركي - والذي كان متعهد الحفلات البافاري جون مازِل (والذي عرف أيضاً بصانع لاعب الشطرنج الآلي) قد أدخله إلى الولايات المتحدة قبل شهرين من ذلك. لقد دشّن مازِل، بهذا العرض، جولة استمرت لأكثر من عقد قام من خلالها بعرض التركي كأحد الأدوار المركزية لعرض ناجح طاف نيويورك، وبوسطن، وفيلادلفيا، وواشنطن، وريتشموند، وبِتْسْبِرْغ، وِسِنْسِنَاتِي، ونيو أورليانز، قبل أن يلاقي مازِل حتفه في 1838 على متن سفينة عائدة من هاغانا، في كوبا.

كانت الفتنة المركزية للاعب الشطرنج الآلي كامنة في توليفته الغربية المتمثلة في ذكائه البشري وأفعاله الميكانيكية، منتجة ما أطلق عليه كُوك «أحد الألغاز الثقافية العظيمة في الحقبة الحديثة».⁽¹⁾ كان مازِل يجبر، في بداية العرض، خزانة على عجالات برقعة شطرنج في أعلاها وثلاث دُرَف فوق دُرَج طويل في واجهتها. وكان يجلس على مقعد خلف الخزانة بحجم غير عادي لتركي خشبي معمم، دون أية تعبير، بلحية سوداء، وعينين رماديتين، وساقين متصالبتين، حيث قدمه ذات الخف موجهة إلى الجنب ويده اليسرى تحمل غليوناً تركياً عُرف بالشَبُوق Chibouque [أو الحبق]. وكان مازِل يفتح الدرف تباعاً، أو ينزعها، ثم يدعو الحضور إلى معاينة تجاوبها التي كانت إما فارغة أو محشوة بتشكيلة معقدة من عجالات، ومسننات، وروافع كان يُظهر من خلالها ضوء شمع. وعندما تُدار الخزانة تُرْفَع أردية التركي كاشفة عن درفتين بعشر بوصات في فخذه وأسفل ظهره، واللتين تكشفان، حين تفتحان، عن عدم وجود أي آدمي داخل الجسم. كانت تفتح الحجيرات الصغيرة والدرف فتؤخذ منها أحجار الشطرنج على طول وسادة وضعت تحت مرفق التركي وبعد أن يتم إزالة غليونه.

وخلال اللعبة، كان يضع مفتاحاً في الخزانة ويدير ذراع التدوير محدثاً صوتاً طائناً يدوم لعشر أو اثنتي عشرة نقلة يقوم بها التركي قبل أن يتم إعادة التدوير ثانية. كان التركي يحظى بامتياز النقلة الأولى، إلا في الحالات التي يكون فيها خصمه مبتدئاً، أو امرأة، أو شخصية شهيرة. وما إن يقوم المتحدي بنقلة على الرقعة الموضوعة على طاولة منفصلة على بُعد اثني عشر قدماً، حتى يكرر مازِل النقلة على رقعة التركي. وبناء على طبيعة النقلة، فإن التركي، وبـ «كل عظمة السلطان»، يهز رأسه مُتفحّصاً الرقعة، ثم يومئ برأسه ويدير عينيه، أو يعيد

(1) كُوك، فنون الخداع، 33.

الحجر إلى موضعه السابق، أو يحركه إلى الخارج إن تبين أن النقلة غير قانونية.⁽¹⁾ وخلال دوره، يرفع التركي يده اليسرى، واضعاً إصبعه على حجر ممسكاً به، ثم يحركه بطريقة ميكانيكية إلى مكان هجوم جديد إلى أن يكسب الحق في القول بصوت عال [وبالفرنسية] «كش! Echec» ثم، في آخر المطاف، «كش مات Echec et Mat». ولقد بين إدغار ألان بُو، في مقالته الشهيرة حول لاعب الشطرنج الآلي (1836)، كيف ساعد «تصرف التركي غير الطبيعي والمصطنع» على الخداع الميكانيكي الذي مارسه لاعب الشطرنج؛ وكذلك ملاحظه «المختلفة»، وأسلوبه «المتعبد الأخرق الذي يفتقر لأية سلاسة» في تحريك الحجارة على الرقعة.⁽²⁾

لقد شجعت براعة هذا الشيء الغريب وتعقيده على إجراء تحليل وفحص دقيق [لماهيته]. ويكمن التركيز الجوهرى لهذا الاستقصاء في تشديده على ما أطلق عليه بُو بـ «أسرار تطوره»، وهو عمل تمثل في سبر أغوار المبدأ الذي يحكم طريقة عمله الآلية الذكية المزعومة.⁽³⁾ لقد تم كشف سر طريقة عمل التركي من قبل مراقبين أثناء تلصصهما عليه من سطح بيت مجاور، فقامت [صحيفة] بالتيمور غازيت، في حزيران لسنة 1827، برواية ما شاهدها، لكن [مجلة] ناشونال إنتلجنس عدت ما اكتشفاه مجرد شائعة أطلقها مازل نفسه لتعزيز الاهتمام بعمله.⁽⁴⁾ ولم يتم الكشف علانية عن طريقة عمل التركي بكافة جوانبها إلا سنة 1840، وبعد تجمع قاده جون كييرسلي، الفيزيائي الشهير، لجمع المال من أجل إعادة إحياء التركي، وتشریح تركيبته البنيوية، والتحقق من سره. كان المحارب الخشبي يُدار، في الواقع، من قبل مدير مختبئ في الخزانة (وقد قام وليام شلمبرغر، أحد أساتذة الشطرنج، بهذا الدور لمعظم فترة عمل مازل في أميركا)، والذي كان يتحرك برشاقة على كرسي مُنزلق كلما فتح مازل الدرف والأدراج، مستخدماً جهازاً يُسمى البانتاغراف pantagraph⁽⁵⁾ لتحريك ذراع التركي، ولفحص

(1) جون همز، حكايات عن مخترعين ومكتشفين في العلوم والفنون المفيدة (نيويورك، هاربر آند برذرز، 1860)، 91.

(2) إدغار ألان بُو، «لاعب شطرنج مازل»، [مجلة] صَدْرُون لَبْرَرِي مَاسِنَجَر، المجلد الثاني (نيسان 1836): 318-26؛ أعيد طبعها في [كتاب] لِيْفِت، التركي، لاعب الشطرنج الآلي، 232-3.

(3) بُو، «لاعب شطرنج مازل»، [وردت في كتاب] لَافِت، التركي، لاعب الشطرنج الآلي، 232-3.

(4) ألين، «تاريخ لاعب الشطرنج الآلي»، 452.

(5) البانتاغراف pantagraph (أو البانتوغراف pantograph): هيكل من أربعة قضبان متصلة مع بعضها بكشكش متوازي أضلاع ذي جوانب ممتدة. (المترجم).

الأقراص المغنطيسية التي تحت اللوح الذي يسجل نقّلات خصمه بمساعدة شمعة كانت حماوتها تُوزع من قبل أنابيب عبر قمة رأس التركي، وبحيث كان منظر الشمعدان الموجود فوق الخزانة يُغطي على رائحة احتراقها.

لقد رسم كتابان حديثان لجيرالد إم. ليث وتوم ستانديج خريطة تاريخ سيرة لاعب الشطرنج الآلي وغموضها، والتي امتدت لخمس وثمانين عاماً منذ اختراعه قرب فيينا، سنة 1769، وحتى هلاكه، سنة 1854، في حريق نيويورك بالمتحف الصيني (والذي كان يعرف، في السابق، باسم متحف بيلي). سجل لاعب الشطرنج الآلي انتصارات على خصوم بارزين كنابوليون، وفريدريك العظيم، وبنجامين فرانكلين، وأندرو جاكسون، والسلطان نفسه في القسطنطينية. كما جذبت شعبية لاعب شطرنج مازل اهتمام المؤرخين الثقافيين لحقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية الساعين إلى تفسير دلالة الوظيفة التي قام بها التركي. فقد أول ستيفن بي. رايس [وظيفة] لاعب الشطرنج الآلي بوصفها موضعاً «مثالياً للعمل الاجتماعي للمنتج الآلي» التي رافقت نزعة الطبقة العاملة إلى إعادة تنظيم العمل إبان ثورة السوق. واحتفت [دراسة] جيمس كوك، فنون الخداع: اللعب بالحيلة في زمن بارت، بلعب الشطرنج الآلي بوصفه «أول عرض في تاريخ الأعمال الترفيهية الأميركية الذي يجعل من إثنية ملتبسة مصدراً دائماً (ومربحاً) لوسائل الترفيه الشعبية.⁽¹⁾ كما صورت «الإثنية» التركية لاعب الشطرنج الآلي كمنتج اصطناعي فاتن للإسلاموية حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، وإن استقصاء هذا البعد يكشف عن تبصّرات جديدة في سياق الدلالة الثقافية للعروض التي قام بها مازل، وفي سياق المواقف الأميركية تجاه قوة المسلمين ورجولتهم خلال عشرينيات القرن التاسع عشر وثلاثينياته.

لقد ضاعفت المسألة الغامضة للاعب الشطرنج الآلي من التحدي الذي واجه الغربيين في فهم دلالة هيمنة الإسلام الدنيوية وصراعه ضد الثقافات المسيحية لأوروبا الشرقية. كما ساعد التكوين الثقافي للاعب الشطرنج الآلي، والمحيط الهنغاري-النمساوي الذي نشأ في داخله وتطور، على تفسير شيء من الرمزية الاستراتيجية لهويته المسلمة. ففي 1789، فسر [جوزيف فريدريش] فزايهر راتشنتز «ميزة» الثياب التركية للاعب الشطرنج الآلي وغلونه

«الأنيق» في ضوء تأثيرها في تكبير شكله الخارجي لدرجة أن الخزانة تبدو وكأنها أصغر مما كانت عليه في الواقع، وبذلك تحافظ على الصورة البصرية الخادعة للخزانة بوصفها غير مؤهلة لأن تحتفظ بآدمي في داخلها.⁽¹⁾ (لاحظ بُو، في مقالته، أن التركي كان أطول من مازِل بشماني عشرة بوصة، على الأقل، عندما يقف إلى جانبه، حتى ولو كان التركي جالساً.⁽²⁾) وكان للعبة الشطرنج نفسها أصلٌ شرقي، وكانت تعرف بـ «لعبة مشرقية» نشأت في الهند خلال زمن ظهور النبي محمد تقريباً.⁽³⁾ وبدرجة أكثر أهمية، فإن العرض الأصلي الذي قام به بارون وولفغانغ فُون كِمِلِن لابتكاره أمام ملكة النمسا في بلاطها الملكي، سنة 1770، قد حدث بعد ما يقرب من سبعة وثمانين عاماً بعد اندحار الجيوش العثمانية على أبواب فيينا. كما أدى قيامه بالباس لآعب الشطرنج الآلي ثياباً في هيئة تركي إلى الربط الذهني الواضح بين ذكائه المعبر عن الشعور بالنصر وقوة العثمانيين الدنيوية وتاريخهم الطويل في مباغته ملوك البلقان وبيزنطة.⁽⁴⁾

وقرب موعد العروض التجارية الأميركية للآعب الشطرنج الأميركي التي أدارها مازِل، كان الجيش الروسي يجبر العثمانيين على التراجع أبعد باتجاه آسيا، وكان اليونانيون في معمعان محاولتهم الدامية لنيل استقلالهم عن الإمبراطورية. ولقد ألقى الصراع التاريخي المعاصر في أرض المعارك الحقيقية بين اليونانيين والعثمانيين بظلاله على الانتصارات المرحية التي حققها التركي داخل ميدان صراع [وسائل] التسلية الأميركية. كانت الصحافة تروي يومياً أحداث

(1) فزايهر زُو زانتشنتز، عن لاعب الشطرنج Ueber den Schachspieler (لايبيغ ودرسدن، 1789) [وردت مترجمة عن الألمانية في كتاب] ليفت، التركي، لاعب الشطرنج الآلي، 214.

(2) بُو، «لاعب شطرنج مازِل»، [وردت في كتاب] ليفت، التركي، لاعب الشطرنج الآلي، 233.

(3) لقد حمل الرسم التزني لأبي الهول على غلاف [مجلة] تِشيس منطلي التعليق التالي: «من الشرق أتت لعبة الشطرنج Ex Oriente est Ludus Scaccorum».

(4) يستقصي جيمس كوك طرائق تحول دلالة [طريقة] عرض لاعب الشطرنج الآلي وتقديمه إلى الجمهور في ضوء تحول وظيفته من شي، غريب لفت أنظار حركة التنوير الأوروبية إلى سلعة تسلية أميركية. ومع ذلك، وعلى الرغم من تنويهه أن لغز لاعب الشطرنج الآلي قد نشط مداولة مسائل ثقافية بعينها كمثل «طائفة واسعة من منافسات جيو-ثقافية geo-cultural مرمزة ومتصارعة داخل آخر غير غربي مصوّر على نحو مبالغ فيه»، فإن انتباهه إلى الدلالات المحتملة لآعب الشطرنج الآلي يقاوم استقصاء كاملاً للمعاني المتحولة لأثرية Turkishness لاعب الشطرنج في أثناء جولته في الولايات المتحدة. كوك، فنون الخداع، 71. ولقد اقترح كوك، في مقالته التي نقحها لتكون أحد فصول كتابه، فنون الخداع، «أثرية لاعب الشطرنج الآلي» قد وُظفت، في الولايات المتحدة، كدلالة signifier على آخر ثقافي مُعين وواضح، ولم تكن لها أية «تأثيرات رمزية محلية ممتدة». كوك، «من عصر المنطق»، 2.

خسارة فريق لقلاع ومدن وجزر، وظفر فريق آخر بها. وفي ذات الأسبوع الذي بدأ فيه التركي بأول اشتباك علني في نيويورك، خسر اليونانيون مقاومتهم البطولية للحفاظ على [مدينة] ميسولونغي. وما إن حظيت عروض مآزل العلنية بشعبية في الولايات المتحدة حتى زحف العثمانيون إلى أثينا وحاصروا قلعة الأكروبول، غير أنها سقطت، في نهاية الأمر، في أيدي العثمانيين في 24 أيار 1827. وفي أول سنة له في الولايات المتحدة، فإن براعة التركي الفائقة على رقعة الشطرنج قد ضارعت تقدم العثمانيين (بمساعدة قوات إبراهيم باشا، حاكم مصر) واستعادتهم لمناطق خسروها في [إقليم] إيجه. إن النزعة الأميركية المعجبة ببلاد الإغريق وحضارتها، والتي عملت كقرينة ثقافية لتأويل التركي اللاعب للشطرنج، واضحة في تقرير لصحيفة بالتيمور، في الثامن من أيار، زعم أن «السلطان الأعظم [الذي اخترعه] السيد مآزل يحظى باستقبالين كبيرين كل يوم، وما أن النساء مهتمات كثيراً، في الوقت الحاضر، بنقلاته [على رقعة الشطرنج] - وربما يحملن وجهة نظر مدركة لحال اليونانيين - فإنهن يحضرن العروض، بين الآخرين، في مواعيدها تماماً»⁽¹⁾ وتحت الضغط المحلي الداعم لليونانيين، تدخلت حكومات بريطانيا، وفرنسا، وروسيا، للمطالبة بوقف لإطلاق النار، وفي نهاية الأمر، تم تدمير جزء كبير من الأسطول التركي - المصري (والذي ضم سفناً عديدة من الممالك البربرية) في معركة نافارينو في 27 تشرين الأول 1827. وهكذا تم إطلاق حملة التركي في لعب الشطرنج داخل سياق الكشف عن تأثير العوامل الجيوسياسية لـ «مسألة المشرقية» التي اشتملت على هيمنة العثمانيين الانحطاطية وعلى المسألة السياسية التي تستطيع القوة الغربية من خلالها أن تحل محل السلطة العثمانية في الشرق. إن فهم السياق الثقافي هذا يقدم أفكاراً متبصرة جديدة إلى الجماهير الأميركية حول دلالة التركي الإسلاموية.

ولقد جسدت الجولة الشعبية التي قام بها التركي الآلي مواقف ثقافية غامضة ومتغيرة تجاه الاستبداد الإسلامي خلال توسيع الأمة الجديدة لحدود ديمقراطيتها تحت حكم آندرو جاكسن. وما لا شك فيه أن عملية تجسيد التركي قد أضفت غموضاً غريباً على الآلة التي ساعدت على جذب الجماهير الأميركية إلى سلسلة المباريات التي تمت. ولقد بينت إحدى المقالات [ذلك] بقولها «نعترف أننا ميالون أيضاً إلى القول إن سبب ذلك عائد إلى نوع

(1) بالتيمور أميركن أند كمبرشال ديلي أدفرتايزر (8 أيار 1827)، 2. وشكراً لثوم تُولز من الجمعية الأثرية الأميركية على هذا المصدر.



الشكل 1.4: رسم روبرت ولس على الحجر هذه الصور للتركي الآلي الذي يضع ساقاً على أخرى ، حاملاً غليونه التركي الطويل ، أثناء محاولاته تخمين الطريقة التي يختبئ فيها مشغله داخل [الخزانة]. محاولة لتحليل [طريقة لعب] لاعب الشطرنج الآلي الخاص بالدكتور دي كيمبلن (لندن: بُووث، 1821).

من الخوف الخرافي الذي استبد باللاعبين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة تركي خشبي بلحية سوداء».⁽¹⁾ كما شعر وير ميتشل بذات الهالة [الناجمة] عن «رعب غامض بعينه»، عندما اعترف أن التركي «بعينه الدائرتين وبكل صمته، سوف يستحوذ على رؤاك الليلية ليلال كثيرة بعد ذلك».⁽²⁾ على السطح، مثل التركي الذي لا يُقهر توليفة من قوة استراتيجية وبراعة فنية مكنت الإسلام من الهيمنة على كافة أرجاء آسيا وأفريقيا. لكن تلك القوة، وعلى الرغم من أنها تقوم على فرضية صفاء refinement المنطق العقلي، قد بدت مجردة من الصفات الإنسانية للخيار التعبيري. فمن جهة، فإن طريقة لعب التركي الوقورة الهادئة قد حولت وظائفه إلى فعل روتيني كاجترحات الفاعلية شبه الآلية التي تحكمها الصدفة chance والجبرية fatalism أكثر مما يحكمها الذكاء الإنساني. «يومن الأتراك إيماناً مطلقاً بالقضاء والقدر مما يحول من دون قيامهم بأية تدابير وقائية ضد الطاعون والشرور الأخرى، كتب يوناني أسره العثمانيون، «كما يقاسون الألم والبلى بصبر وجلد».⁽³⁾ ومن جهة ثانية، فإن إخفاق الجماهير الغربية في النفاد إلى مبادئ عمل التركي قد أظهرت بوضوح معظم القوى السحرية للعرفاء المشرقية، التي كان التضلع فيها ينم عن دوافع خفية لا تدرك. أظهرت براعة التركي الخارقة للطبيعة في التغلب على خصومه، وخداع كل من يأتي لمشاهدته، غموض قدرته على كسب المريدين ضمن ما عده الغربيون هرطقة الإسلام الفاسدة.

ورغم أن التركي قد بدا قادراً على الفوز بمعركة رقعة الشطرنج ذات الأربعة والستين مربعاً، إلا أنه، في نهاية الأمر، كان خاسراً في الحرب العالمية للسياسات الثقافية. ولقد كان الذكاء الذي بدا وكأن التركي يجسده غرضاً لشبهة الحقيقة القائلة أن لاعب الشطرنج الآلي قد كان من إبداع مسيحي أوروبي، والذي احتوى قوته داخل آلة ميكانيكية استعملت للتسلية والربح. كما أدى الفصل بين فطنة التركي العقلية وإنسانيته إلى احتواء براعته التآمرية، على نحو فعال، كما شلت حركتها أيضاً، ثم أظهرت لاعب الشطرنج الآلي ككناية عن جوهر تجرد الرجولة الإسلامية من الأحاسيس والمشاعر. إن اختزال السلطنة العثمانية (والتي كانت

(1) [مجلة] الفينغ ايج Living Age، المجلد 22 (18 آب 1849): 293.

(2) كتب وير ميتشل: «نعتزف، إلى يومنا هذا، برعب غامض محدد تحدته ساقاه المتصلبتان الأبديتان، وجبينه المغمم، ونشاط يده اليسرى»، [وردت في كتاب] ليفت، التركي. لاعب الشطرنج الآلي، 237.

(3) الحكاية الشخصية لمكابدات جيه. ستيفاني (نيويورك: فاندربورغ أند كوفول، 1829)، 71.

القائد الروحي للإسلام السني أيضاً) وتحويلها إلى مجرد رمز ميكانيكي قد وفرت الدلالة المادية على فرضية إدوارد سعيد عن قوة الاستشراق الاستطردادية لتجنب جوهر الإسلام والعمل، بدلاً من ذلك، على بناء المشرق بوصفه التعبير عن الرغبة الغربية وسيطرتها. سمح لاعب الشطرنج الآلي للأميركيين المنحدرين من أصول أوروبية أن يصنعوا شكلاً للقوة التركية واستبدلها بوسيلة تهكمية تُعبر عن البراعة المطلقة للعلم الغربي. لقد صور التركي الآلي المورد الإسلاموي للمنطق الفلسفي على نحو مبالغ فيه، طامساً، في الآن ذاته، آثار الإسرار الحسي للمسلمين. كما أصبحت رغبة التركي الاستبدادية، في نهاية الأمر، بعيداً عن كونها الخطر الذي روج له، إبداعاً دراماتيكياً للذكاء الغربي الذي كان قادراً على ملء الفراغ الذي خلفه الإسلام، وإحيائه، وامتلاكه لتوليد طاقات إمبريالية جديدة من أجل تقدمه الثقافي الخاص به. ومثلما قام التركي بهزيمة الملكية عبر فوزه الساحق على مجموعة من الملوك على رقعة الشطرنج، فإن «ذكاءه» الاستبدادي وقوته قد تم توظيفهما لتقوية حيوية البراعة الجمهورية. ولقد مُني التركي بهزيمة نادرة في 23 أيار 1827، عندما سلم بهزيمته أمام تشارلز كاورل، آخر الأحياء الموقعين على وثيقة إعلان الاستقلال.

هيمنة القوة البحرية الأميركية، 1831

بعد أن واجه الأتراك هزيمتهم في حرب الاستقلال اليونانية بجزءاً وعزم، توجهوا صوب البراعة التقنية الأميركية من أجل إعادة بناء أسطولهم البحري وتحديثه وإعادة تنشيط تجارتهم أيضاً. رفض مجلس شيوخ الولايات المتحدة فقرة سرية في المعاهدة المبرمة مع العثمانيين، والتي زودتهم مباشرة بالأخشاب والصناع المهرة في مجال بناء السفن. عرض العميد البحري ديقْد بُورْتَر - الدبلوماسي المعين حديثاً في تركيا، والجندي البحري السابق في الحرب الطرابلسية - دعماً بحرياً بديلاً لدى ترحيبه، في القسطنطينية، بالخبير البحري المهندس المعماري هنري إكفورد الذي أنجز براءة فائقة التصاميم المسجلة للسفن الأميركية خلال حرب 1812. وصل إكفورد إلى تركيا، سنة 1831، بمركب شراعي حربي أدخل السرور إلى قلب السلطان، مما دفعه إلى تعيينه في منصب كبير البنائين البحريين لدى الإمبراطورية العثمانية، والمسؤول عن مَسْفَن

بخمسمئة عامل (ضم مجموعة حراقات من مدينة نيويورك).⁽¹⁾ وبعد وفاة أكفور سنة 1832، تواصل برنامج بناء السفن تحت قيادة فوستر رودس، كبير العمال، وسرعان ما تم إعادة بناء الأسطول البحري الذي خسره تركيا، في أثناء معركة نافارينو، وبحيث أصبح يعادل، في قوته، قوة أسطول روسيا في البحر الأسود. إن [ذلك] الدعم الذي أدى إلى وجود القوة البحرية الأميركية في العاصمة التركية قد قابله، وعلى نحو درامي، مصير واحدة من أوائل سفنها- [سفينة] جورج واشنطن- والتي تلقت معاملة مهينة كسفينة مغتصبة إبان وصولها إلى القسطنطينية قبل ثلاثين سنة من ذلك.

ويمكن قياس الهيمنة العالمية للقوة البحرية [الأميركية]، بوصفها تعبيراً عن قوة الأمة القادرة على دحر الاستبداد، خلال فترة حكم أندرو جاكسن، من خلال حدث آخر وقع في 1831. وعلى الرغم من أن هذا الفصل قد ركز على الاستجابات تجاه عنف المتوسط الإسلامي، فإن الامتداد العالمي لكل من التجارة الأميركية والمقاومة الإسلامية للاستبداد قد ظهر عبر الاستخدام المفرط للقوة العسكرية للولايات المتحدة ضد المالاويين في جنوب شرق آسيا. ففي 1787، أصبحت سفينة تزن 300 طن تدعى *السلطان الأعظم* *The Grand Turk* (والتي خدمت كمركب قرصنة خلال الثورة) أول سفينة تجارية من مدينة سالم تبحر عبر مضائق ملقّة، وترجع من موانئ آسيا الشرقية محملة ببضائع نفيسة غريبة، مما أدى إلى ظهور شعار مدينة سالم: «حتى الميناء الأقصى للشرق الغني».⁽²⁾ وفي تسعينيات القرن الثامن عشر، تأسست الجزيرتان الإسلاميتان، جافا وسومطرة، كمركزين تجاريين مهمين لشراء القهوة والفلفل، لكن، وبحلول عشرينيات القرن التاسع عشر، فإن النزاعات التي نجحت جراء الأعراف [التجارية] المرهقة قد أدت إلى احتجاز السفن الأميركية في موانئ الهند

(1) ديفيد بورتز، *القسطنطينية والناطق المحيطة بها*، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1835)، المجلد الأول: 13، 158؛ المجلد الثاني: 7-8. جلب إكفور معه إلى القسطنطينية مجموعة من الإطفايين للعمل كبائني سفن؛ وبعيد عودتهم [إلى الولايات المتحدة]، أصبحت فرقة المطافئ تعرف باسم *الأثراك القدماء*، وكان ثمة رسم لأثراك بسبوف معقوفة على عرباتهم. أوغستين كوستللو، *إطفايوننا، تاريخ إطفائيات نيويورك* (نيويورك: إيه. إي. كوستللو، 1887)، الفصل 35، الجزء الرابع، رقم 44.

(2) بدأت طرق التجارة الأميركية مع الهند أبكر من ذلك. ففي كانون الأول لسنة 1784، رست سفينة *يونانيد ستيتس* (الولايات المتحدة) في ميناء بونديشيري على الساحل الشرقي (قرب المكان الذي جنى فيه الياهويل ثروته، قبل قرن من ذلك، حيث كانت تلك الثروة وراء إطلاق اسمه على جامعة ييل). جي. باغات، «الاحتكاكات الأميركية الأولى مع الهند، 1784-5»، [مجلة] *نيون الأميركية*، المجلد 31 (1971): 38-48.

الشرقية. وفي سنة 1831، قام مالايون من كوالا باتو بالاستيلاء على السفينة التجارية *فريدشيب* (الصدافة) فقتلوا خمسة من طاقمها، وصادروا حمولتها من التوابل والأفيون.⁽¹⁾ ولم يتجاهل الرئيس أندرو جاكسن تلك الإهانة للشرف القومي، فقام على الفور، بإعطاء تعليمات جديدة إلى السفينة *بوتوماك Potomac*، أفضل السفن الحربية في الأسطول البحري للولايات المتحدة، للإبحار إلى سومطرة والمطالبة بتعويض عن الخسارة والضرر اللذين لحقا بالولايات المتحدة نتيجة قتل الملاويين لمواطنين أميركيين. وبدلاً من اتباع التعليمات بالتحقيق في الحادثة، والتفاوض من أجل الحصول على تعويض ماء، قام العميد البحري جون داونز بتمويه *بوتوماك* كسفينة تجارية هولندية، وهاجم المدينة في فجر اليوم الذي تلا وصولها. أدت تلك الغارة الناجمة عن ذلك الموقف إلى حصد أرواح مئة مالايوي. ووفقاً لشاهد عيان:

لقد تم تحويل الجزء الأكبر من المدينة إلى رماد. كما أتت النار على السوق، ومكان السلع الرئيسي، ومعظم المنازل الخاصة. لقد تم تحقيق النصر الآن على الملاويين؛ ونشعر بالرضا العميق للثأر من هجومهم الوحشي على مواطنينا.⁽²⁾

إن وصف آر. إن. رينولدز لرحلة *بوتوماك* (الذي يصور في واجهته الأمامية شعار: «القوة البحرية مجدنا الوطني») يصور، وبطريقة رومانتيكية، زمرة من البحارة الأميركيين المسلحين على الشاطئ السومطري عند فجر اليوم الذي سبق هجومهم: «يا للمشاهد الممتع الذي توجب عليهم تقديمه إلى العين الأميركية!.. نقد قدموا صورة كانت ناقصة، بكل المقاييس، عبر تلك اللمسات الفاتنة التي شرعت «السمو الأخلاقي».⁽³⁾ ولقد سردت نشرة مطوية

(1) جيمس ذنكن فيليس، «سومطرة وتجارة الفلفل»، [وردت في كتاب] مدينة سالم وجزر الهند الشرقية (بوسطن: هيوستن ميفلين، 1947)، 92-100. وفي 1795، بدأت تجارة القهوة مع ميناء مسقط في شبه الجزيرة العربية (186).
(2) فرانسيس وائرثر، رحلة *بوتوماك*، حراقة الولايات المتحدة، حول العالم، خلال 1831-34 (نيويورك: ليفيت، لورد آند كومباني، 1835)، 91.

(3) جيه. إن. رينولدز، رحلة حراقة الولايات المتحدة *بوتوماك* (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1835)، 97، 109. بالإضافة إلى كتابي وائرثر ورينولدز. أنظر الأوصاف الثانوية التي قدمها ديفد إف. لونغ عن كوالا باتو، في مقالته «هدير حربي: أول تدخّل حربي أميركي رسمي في آسيا»، [مجلة] *باسفك هستركل ريفيو*، المجلد 42 (1973): 143-62؛ و [مقالة] جون إم. بلوليفك، «أندرو جاكسن والقراصنة الملاويون: مسألة دبلوماسية وسياسية»، [مجلة] *تيسبي هستركل كوارترلي*، المجلد 36 (1977): 19-29. وانظر، أيضاً، [مقالة] جيمس دبليو. غولد، «حساء توابل سومطرة وأميركا، 1784-

بعنوان «معركة بوتوماك مع المالاويين»، بيعت في بوسطن، القصة ذاتها، لكن من منظور مختلف لأحد أفراد طاقهما: كيف تقدم الأمير كيون بشجاعة نحو «الجيش القرصاني» في أثناء الليل «ثأراً للضيم المحزن الذي كابده أصدقاءنا وأمتنا/من أولئك الشياطين القادمين من الجحيم». ولقد أطرى الرئيس جاكسن، في رسالته السنوية الرابعة إلى الكونغرس، على هذه الهجمات ضد «عصابة قراصنة خارجين على القانون»، مدعياً أن [تلك الهجمات] أدت إلى احترام علم الولايات المتحدة بدرجة أكبر، وأنها سوف تحول دون أية اعتداءات إضافية. وبعد تغلب البحارة الأميركيين على «الهمجيين» (الذين لم يعرفوا رب المسيحيين أبداً)، أشارت النشرة المطوية، رفعوا العلم الأميركي على متاريس كؤالا بأنو (مثلما فعلوا سابقاً في ديرنه) كرمز على رغبتهم في تأسيس مجد الأمة وشرفها في عيون العالم.⁽¹⁾ لقد تم تصوير القوة التزينية للأسطول البحري في القانون الرمزي للقوة القومية، على نحو مثير، وفي سنة الهجوم ذاتها على كؤالا بأنو، وذلك بإعادة موضعة بارزة وجليّة لأكثر النصب التذكارية القومية المحكمة الصنعة. وكان النصب البحري الذي يمجّد ذكرى ستة ضباط فقدوا حياتهم في تفجير [السفينة] إنتربرايز، خلال الحرب الطرابلسية، قد تم نقله من مسفن واشنطن إلى مكان بارز على الدكة الغربية لمبنى الكونغرس (الشكل 1. 5).

وكان النحات الإيطالي تشارلز ميكالي قد شيد النصب الرخامي، في 1806-7، بترع من ديفيد بورتر (الذي تم أسره عندما جنحت السفينة فيلادلفيا)، يُظهر النصب عموداً بارتفاع خمسة عشر قدماً مزخرفاً بمقدّم سفينة حربية ومحاطاً بتمثيلات مجازية للشهرة، والتاريخ، والتجارة، وأميركا (التي تم تمثيلها كأمريرة هندية). وتم تطويق قاعدة النصب العليا بأقنعة

1873»، المجموعات التاريخية لمؤسسة إسكس Essex، المجلد 152 (1956): 83-152، 203-51، 295-348، خاصة 229-

(1) «معركة السفينة بوتوماك مع المالاويين». كتبها أحد أفراد طاقهما» (1832)، النسخة الأصلية محفوظة في المكتبة العامة لمدينة بوسطن. أندرو جاكسن، الرسالة السنوية الرابعة إلى الكونغرس، 4 كانون الأول 1832، [وردت في سجل مدارلات الكونغرس، المجلد التاسع، الجزء الثاني (واشنطن: غيلز آند سيبتن، 1833)، الملحق، الصفحة الثالثة. وفي رسالته التي في السنة السابقة، تحدث جاكسن عن إرسال بوتوماك رداً على «الهجوم الوحشي الجسور» الذي شنه «قراصنة مجرمون ينتمون إلى قبائل ذلك المجتمع الذي يعوق مسيرة التقدم الطبيعي بين الأمم المتحضرة». سجل المداولات، المجلد الثامن، الجزء الثالث (1832)، الملحق، الصفحة الرابعة. وثمة من وجد أن أفعال داوونز ليست أفعالاً سامية ولا أخلاقية، ذاك أن نساء المالاويين وأطفالهم الذين لم يحملوا السلاح ضد الهجوم قد قتلوا في غارة كؤالا بأنو. ولقد شجبت القوى المناهضة لجاكسن، في الولايات المتحدة، تلك الأفعال، متهمة جاكسن أنه مستبد لإرساله الأسطول البحري إلى الحرب دون موافقة الكونغرس.



الشكل 1. 5: وجوه موريسكية على النصب التذكاري البحري (أو نصب طرابلس)، أقدم نصب تذكاري عسكري وطني. لقد تم استيراده سنة 1808، وهو الآن موجود في الأكاديمية البحرية الأميركية بآنا بليس، في ميرلاند. وفي 1860، نُقل إلى موقعه الحالي، وهو واحد من أوائل النصب التذكارية القائمة على أراضي مبنى كونغرس الولايات المتحدة. الصورة للمؤلف.

لوجوه مسلمين وتذكارات من غنائم الحرب. وتنتصب هذه الوجوه الموريسكية المحفورة في الحجر، والتي تمعن النظر في أرضيات تاج العمود التي أمامها، كأدلة ملموسة على الطرائق العديدة التي كانت من خلالها التمثيلات الإسلاموية جزءاً لا يتجزأ من البنية الرمزية للقومية الأميركية المبكرة.⁽¹⁾ ولقد شدد تأريخ لِمعارك البحرية الأميركية، نشر في العام 1831- وفي تعليق يمكن أن ينطبق على الموريسكيين والمالايين- على نفع الإسلاموية التعارضية عندما استنتج أن «الامة قد نالت شرفها الفريد بقهر سلالة قراصنة خارجين على القانون ومعاقبتهم، فلقد كانوا بلائاً راسخ الجذور ضد العالم المسيحي».⁽²⁾

(1) ويعد التحليل الذي قدمته جانت إيه. هيدلي في مقالتها، «النصب التذكاري بلا جمهور: مسألة نصب طرابلس»، أفضل تحليل لغاية الآن، [مجلة] *وترنر بورثولفو*، المجلد 29 (1994): 247-64. وانظر، أيضاً، [مقالة] سي. إيه. زايت، «نصب طرابلس»، محاضر الجمع البحري للولايات المتحدة، المجلد 58 (1932): 1930-41. وانظر الوثائق البحرية، المجلد السادس: 362، 365-6، 384-6، 497، 519، 572، 580. ولقد عرف النصب التذكاري بنصب طرابلس، وتم نقله، ثانية، إلى موضعه الحالي على أراضي الأكاديمية البحرية في آنابليس سنة 1860.

(2) المعارك البحرية الأميركية، 262.

الفصل الثاني

«تجفيف الفُرات»:

المسلمون، والألفية، والمشروع التبشيري الأميركي المبكر

اقتحام معقل الشيطان

«ماذا تقولين في رجل يتقدم نحوك بقوام ضخّم ولحية طويلة وعينين رهيبتين، على رأسه عمامة لو مدت لصنعت بطانية، يرتدي أردية طويلة متهدلة، وفي حزامه الكبير سيفٌ وأربعة مسدسات أو خمسة؟»، هذا سؤال طرحه ليقي بارسنز (أحد المبشرين الأميركيين الأوائل الذين تم إرسالهم إلى شرق المتوسط) على أخته في رسالة [وجهها إليها] من تركيا سنة 1820.⁽¹⁾ لقد تم تضخيم القوام الرهيب للتركي من لدن المنزلة التي أضفاها عليه إرث تفسير الكتاب المقدس، الذي صور الإمبراطورية العثمانية بوصفها «معاقل مملكة الشيطان». ومع أن بارسنز قد عدّ نفسه مجرد «جُنْدُب» في نظر الأتراك، إلا أنه قد شعر أنه دُعي إلى الواجب العظيم لمجابهة جالوت Goliath المعاصر؛ [و] لأنه آمن أن [تلك المجابهة] جزء أساسي من المشروع المسيحي الهادف إلى الخلاص العالمي. «ما نحنُ في تلك الإمبراطورية؟»، سأل بتواضع، «ما قوتنا أمام لويآثان Leviathan؟»⁽²⁾ فبينما هو واقف في مسجد، في تركيا، حيث شيدت أولى الكنائس المسيحية في زمن بُول الرسول، شعر بارسنز بجو «يشبه السجن إلى حد بعيد أكثر مما هو مكان للعبادة»، ثم تفكر «أنه كان من المستحيل نسيان أن هذا الشعب يمتلك قوة لشن حرب ضد القديسين والتغلب عليهم»⁽³⁾.

(1) يوميات القيس لقيي بارسنز، تحرير دانييل أو. مورتن، الطبعة الثانية (فيرمونت: تُشونسي عُدرتش، 1830)، 248.

(2) مورتن، يوميات، 286، 255. قام وليام غُبدل بتريديد هذه الآراء، والذي كان قد وصل إلى تركيا، سنة 1823، ليقضي في شرق المتوسط ثلاثين سنة ونيف. «عندما تجولنا، للمرة الأولى، في تلك البلدان، كان الأتراك يمشون مبتهجين بصدور ثيابهم المحشوة بالمسدسات والبطّاقات yataghans: لقد كانت هباتهم، بلا شك، رهيبة جداً». القديم والجديد، أو، تحولات ثلاثين سنة في الشرق (نيويورك: إم. دبلو. دُدد، 1853)، 43. لقد استعاد إلي سميت، أحد المبشرين الأوائل، «بوضوح ذكريات الفزع القسري.. حيث نفرت غطرسة التركي المعمم، حين نزل بمصر، كمبشّر بلا معين، يسعى إلى تقويض أسس الديانة التي يدين بها [الأتراك]». نحن المبشرين (بوسطن: كزكر آند بروستر، 1832)، 4.

(3) مورتن، يوميات، 244.

حتى إن الوضع الذي لقيه المبشرون الأميركيون الأوائل، في الأرض المقدسة، كان أكثر ترويعاً. فبعد وصوله إلى الشرق الأدنى، سنة 1822، خاف جُوناس كِنغ من [منظر] العرب الذين صادفهم في رحلته إلى القدس، قادماً من مصر، عبر صحراء سيناء. لقد كانت سيناء، ذات يوم، ممر عبرانيين إلى أرض الميعاد، لكنها تبدت إلى كِنغ كَسَدُوم، ونظر إلى البدو على أنهم «عفاريت من العالم السفلي». وعندما وصل كِنغ إلى القدس، في ربيع 1823، وجدها «مكاناً، غارقاً في الخطيئة». ثم عد المسلمين الذين يقطنون فلسطين أنهم «غارقون في الرياء والكذب» لإعلانهم من شأن «اسم نبيهم على الاسم المجيد للمسيح».⁽¹⁾ وأثناء طلبه من رفاقه البروتستانتين، في نيويورك، الدعاء له، كتب كِنغ: «آه، ليتكم معي في الجُلُجْلَة»⁽²⁾، حيث أكتب الآن، وأنا أسمع أذان الأتراك من منارات [المساجد]، وأنا أشاهد الأرض المقدسة!.. يبدو كل شيء من حولي وكأن لعنة الله قد أصابته باليباس والذبول».⁽³⁾

فإذا كان هؤلاء المبشرون قد صوروا العالم الإسلامي كعالم من هلاك شرير، فَلَمْ تجرؤوا على المجازفة، فرادى، في أرض خطيرة؟ كانت لعنة الإسلام، بالنسبة إليهم، [لعنة] إلهية لمعاقبة المسيحيين على إفسادهم الدين بطقوس وشعائر مخالفة لروح الكتاب المقدس. لقد آمن [هؤلاء المبشرون] أن إعادة النقاء المسيحي: ثانية، إلى الأرض المقدسة هو واجب إلهي في غاية الأهمية، وسوف يبلغ أوجه عند إقامة مملكة الرب على الأرض. في الواقع، تمثل السبب المركزي لاهتمام كثير من الأميركيين الأوائل بمصير الإمبراطورية العثمانية في [الاعتقاد] أن تدميرها، أو إزالتها من الوجود نهائياً، شرط أساسي لإعادة اليهود إلى القدس، في إشارة إلى أن عودة المسيح إلى العالم ثانية قد باتت وشيكة. فقبيل إبحاره، سنة 1819، لتدشين الإرسالية التبشيرية التي ابتعثتها الولايات المتحدة إلى الأرض المقدسة، أعلن ليثي بارسنز عن هدفه بوضوح: «دمروا الإمبراطورية العثمانية، ولن تحول من دون عودة اليهود العاجلة من أربع

(1) جُوناس كِنغ، يوميات، 1823 (مخطوط غير منشور، الجمعية الأثرية الأميركية، وُرسِسْتَر، ماساتشوستس). وصف «هنري هاريس جِسْب» كِنغ أنه «ثالث ثلاثة استثنائيين أسسوا للعمل الهادف إلى نشر الكتاب المقدس في أراضي الكتاب المقدس». ثلاثة وخمسون عاماً في سوريا، مجلدان (نيويورك: فِلْمِنغ إِتَش. رِفل كومياني، 1910) المجلد الأول: 38.

(2) الجُلُجْلَة (بالآرامية: جلجثة) Calvary: الموضع الذي صلب فيه المسيح، وهو تل خارج أورشليم. ويعرف المكان أيضاً باسم الجُمُجْمَة. (المترجم).

(3) إف. إي. هاينز، جُوناس كِنغ. المبعوث التبشيري إلى سوريا واليونان (نيويورك: أَمْرِكَن تراكْت صُوصِيْتِي، 1879)، 123.

رياح السماء سوى معجزة».⁽¹⁾ لقد سار بارسنز على نهج كثير من مسيحيي جيله المثقفين فحاول حل أحجية سيادة الإسلام عبر مراجعة الآيات النبوية للكتاب المقدس. «أتوق إلى معرفة الغاية الإلهية - لو قُدر لي ذلك - فيما يتعلق بإمبراطورية الخطيئة هذه»، تساءل، «وكم سيطول بها الزمان؟ وبأية «وسائل يمكن القضاء عليها؟»⁽²⁾ لقد أكد الإيمان بنبوءة الكتاب المقدس [القائلة] بنصر حتمي لمبشري المسيح على العهد الديني للإسلام رغم احتمالية استشهادهم [في سبيل ذلك] والتحديات الواقعية [التي سوف تواجههم] في أثناء [عملية] تحويل المسلمين عن دينهم.⁽³⁾ في الواقع، كانت قوة الوعد الألفي هي التي شجعت المبشرين، على نحو كبير، على المباشرة بإرسال بعثة تبشيرية إلى آسيا الغربية، وعلى أن يربطوا أنفسهم، وبلادهم، بهذا المشروع الإلهي.

فخلال نصف القرن الذي أعقب الثورتين الأميركية والفرنسية، أنشئت في الولايات المتحدة جمعيات وهيئات، من أجل العمل على جمع الأموال [اللازمة] لنشر الكتاب المقدس وكراسات تحوي نصوصاً منه، والعمل على تنسيق الجهود التبشيرية. تكشف هذه الوفرة في الجهود التي هدفت إلى تنصير العالم عن «القوة الهائلة للمُحفِز الأخرى في قيام وكالات تبشيرية أميركية محلية وأجنبية».⁽⁴⁾ كان المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية أكثر هذه الجمعيات شهرة، وأول جمعية مكرسة للساحة العالمية، التي أسسها تلاميذ متحمسون وقادة إنجيليون، في ماساتشوستس، سنة 1810. وفي 1812، قام المجلس الأميركي، تحركه الوعود النبوية، بالتوسع خارج إرسالياته المحلية إلى الأميركيين الأصليين، وذلك بإرسال أول بعثة تبشيرية عالمية إلى بومباي في الهند، وإلى جَفَنَّا، في الجزيرة التي تعرف اليوم باسم سيرلانكا، وإلى جزر ساندوتش (هاواي)، في المحيط الهادئ، سنة 1818.⁽⁵⁾ وفي السنة

(1) وردت [هذه العبارة] في [كتاب] جيمس إل. بارتن، *المعجم في تركيا* (بوسطن: بلغرم برس، 1908)، 86.

(2) لقد قرأ بارسنز، في وقت سابق، التصورات الأخرى eschatological للتفسير الراجحة لكل من المطران توماس نيوتن، وجورج ستانلي فيبِر، وتوماس سكُت، فوجه رسالة، من الشرق الأدنى، إلى إِبْنِ سميث، عالم الأخريات الشهير.

(3) مورتن، يوميات، 244.

(4) آر. بيرس بيِفِر، «الإيمان بالأخريات في الإرساليات التبشيرية الأميركية»، [وردت في كتاب] الملكة: كتاب في ذكرى *فالتر فريتاغ Basileia: Festschrift für Walter Freytag*، تحرير جان هيرميليك وهانز جيه. مارغِل (شُتغارت: إيقانغ. ميشونز فيلاغ، 1959)، 67.

(5) ورغم أن الإرساليات التبشيرية الأميركية قد اشتبكت مع المسلمين في الهند وسيرلانكا، إلا أنه قد كان هنالك =

التي تلتها، نظمت الوكالة الأميركية إرسالية إلى فلسطين أو «آسيا الشرقية»، واختارت بارسنز وبليني فسك (المتخرجين من جامعة ميدل بري ومعهد أندوفر لعلوم اللاهوت) للعمل في الحقل المقدس الذي سمي به «أرض الميعاد القديم، والأمل الحاضر».⁽¹⁾ مُسلحين بنسخ من الكتاب المقدس وكراسات تحوي نصوصاً منه، تضرع بارسنز وفسك أن يساعد وجودهما الفاعل في الميدان بالتعجيل في قيام أحداث الأيام الأخيرة التي تبلغ أوجها بقدوم المخلص إلى العالم ثانية. أيقن فسك أنه غير مسلح من الناحية الروحية، والثقافية، واللغوية، لهداية المسلمين المثقفين الذين وجد «آراءهم في غاية الحكمة». ومع ذلك، بقي مقتنعاً أنه «ليس من المؤكد، إلى حد بعيد، أن يتم إخضاع العالم الإسلامي إلى الإنجيل، حتى ولو سقطت جدران أريحا أمام شعب الله العتيق».⁽²⁾

آمن كثير من البروتستانتين الأميركيين المثقفين، بما فيهم فسك وكينغ وبارسنز، أن للأمة الأميركية الجديدة مهمة إلهية للمساعدة في خلاص العالم والتسبب في قيام الألفية، عهد السلام المسيحي الذي يمتد لألف عام. فعبّر تصوير قاطني الإمبراطورية العثمانية من العرب كتجسيد حي لشعوب يهودا القديمة الذين أُجبروا على الاستسلام أمام زحف العبرانيين المختارين، شكل المبشرون الأميركيون مشروعاً مُبرراً أخلاقياً للسير على خطى [العبرانيين] كممثلين لإسرائيل الجديدة. لقد نظر ليثي بارسنز إلى مسلمي سمرنا («الحالمين بجنة الإسلام الحسية!») كتجسيد لمأساة الدين الزائف، ثم صرح: «كم هو مهلك [ذلك] الحلم! وكم هو

=أيضاً «بمجموعات كبيرة من طبقات نخبطة، وهندوس، وآخرين كانت الإرسالية التبشيرية تعود إليها عندما تخيب آمالها بسبب الطبيعة المضنية لعملية تنصير المسلمين». لايل إل. فاندن ورف، الإرسالية المسيحية إلى المسلمين: السجل (ساوث باسادينا، كاليفورنيا: وليام كييري لايزري، 1977)، 101. وعلى الرغم من أنه يجب فتح هذه المنطقة إلى استقصاء متجدد، فإن بيرنارد سول ستيرن-الباحث في الوجود الأميركي في الهند-قد لاحظ، فيما يتعلق بتلك الصلة، [وجود] «نقص في التعقيب حول الإسلام في الهند» مدعياً «أن المرء يستوقفه غياب أي نقاش حول الإسلام ونمط معيشة أتباعه». «وجهات نظر أميركية حول الهند والهندود، 1817-1900» (أطروحة دكتوراة، جامعة بنسلفانيا، 1956)، 245.

(1) [مجلة] ذا ميشنري هيرالد، المجلد 15 (1819): 546.

(2) ألّفن بوند، يوميات القس بليني فسك: الفقيه المبشر المرسل إلى فلسطين. (بوسطن: كروكر آند بروسثر، 1828)، 114. لقد صور وليام غُندول مهمته بهذه العبارات: «توجب علينا الدخول إلى أعماق مملكة الظلام - حيث كرسي الشيطان، هناك، وسط الصراع، والضجيج، والكفاح، والبغضاء - كي نحطم أبواب السجن، وننادي بالحرية للسجناء البائسين». القديم والجديد، 64.

حتمي هلاكهم!»⁽¹⁾ كان تأكيد بارسنز حول الإسلام واضحاً حين تأمل مقابر الأتراك المظلمة بأشجار السرو، متحسراً على أتباع النبي عندما يحيق بهم القنوط. بدا الإيمان الراسخ للملايين المسلمين، بالنسبة إلى هؤلاء المبشرين، وهماً مضللاً تتحكم به جبرية عمياء؛ وسوف يُقضى عليه بإعادة تقديم الأعراف المظهرة للمسيحية في مواضع نشأتها الأصلية. «الأرض أرض خيرة جداً، وسوف يمنحنا المسيح، ربنا، ملكيتها»، أكد بلني فسك [ذلك] إلى قرائه عندما طلب إرسال المزيد من المبشرين، «لا أرض نخافها ما لم يُحل شكنا من دون أي نجاح».⁽²⁾ تضرب عبارة فسك مثلاً على الكيفية التي عمل بها الإيمان بالوعد التوراتي كأساس متين لشكل يلقي قبولاً روحانياً يتعلق بمهمة دينية أخفقت، في آخر الأمر، في تفسير تعقيدات الاختلاف الثقافي في الشرق الأدنى.

لقد مات بلني فسك وليفي بارسنز بسبب المرض بعد أقل من خمس سنين مضت على مغامرتهم في ذلك المجال. ورغم عدم انتباه أولئك الذين أمل المجلس الأميركي بتحويلهم عن دينهم إلى وجودها الفعلي، قام المجلس، في بوسطن، بالاحتفاء بـ [فسك وبارسنز] بوصفهما شهيدين ومثالين بطوليين للتضحية في سبيل المسيح. (فعلى سبيل المثال، تحدثت [كلمات] إحدى الترتيلات المكرسة لراحة نفسيهما عن «روح بارسنز المفتونة بغناء سافوريم»⁽³⁾...) [و] من غيره سيدمر مُلك محمد؟»⁽⁴⁾ لقد حال موت بارسنز وفسك، متلازماً مع الفوضى السياسية في حوض المتوسط في عشرينيات القرن التاسع عشر، من دون التنصير المباشر للشعوب المسلمة في الشرق الأدنى. كما أضعف من احتماليات نجاحهم الاعتراف القرآني بشريعة المسيح، ومعاقبة القانون العثماني للردة عن الإسلام. ففي 1824، حظرت الحكومة العثمانية توزيع الكتاب المقدس المطبوع في أوروبا لخشيته من [حدوث] «قلاقل ونزاعات» بين رعاياها المسيحيين، وهو مرسوم تم تنفيذه بالقوة من دون محاباة أو تحيز.⁽⁵⁾ لقد ألغى وليام

(1) مورتن، يوميات، 295.

(2) بوند، يوميات، 215.

(3) ساروفيم Seraph: أحد الملائكة التي تحرس عرش الله في المعتقد اليهودي. ورد ذكر السرافيم، في الكتاب المقدس، أن «لكل واحد ستة أجنحة، بائنين يغطي وجهه، وبائنين يغطي رجله، وبائنين يطير» (إشعيا، 6:2). (المترجم).

(4) سجل التبشير لسنة 1823 (لندن، 1823)، 122-4، [وردت في كتاب] ديفيد إتش. فيني، راندون [في] الشرق: التجربة الأميركية المبكرة في الشرق الأوسط (كيمبرج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1967)، 152.

(5) أ. ل. طيباوي، المصالح الأميركية في سوريا، 1800-1901 (أكسفورد: كليبر نذّن برس، 1966)، 28-9.

شوفلر إرسالته التبشيرية التي عزم على إرسالها إلى المسلمين، سنة 1826، بسبب الخصومات التي أحاطت بالثورة اليونانية ضد الأتراك. ثم سرعان ما عاد هنري أوغستس هومز (المبشر الذي أرسلته الوكالة الأميركية إلى القسطنطينية لتنصير شعبها المسلم) إلى نيويورك لأنه لم «يجد سبيلاً للولوج إلى فكر الإسلام».⁽¹⁾ ورغم هذه الانتكاسات الهائلة، بقي البروتستانتيون الأميركيون، في الشرق الأدنى، ملتزمين تجاه هدفهم الأسمى بتنصير المسلمين، وواثقين من تحقيق ذلك؛ أولئك [المسلمين] الذين سماهم إسحق بيرد - الذي التحق بالإرسالية التبشيرية في الشرق الأدنى سنة 1823 - بـ «الأعداء المستبدين المُجَاهَر بعداوتهم منذ زمن بعيد».⁽²⁾

الإسلاموية في المخيال الأخروي

وجد البروتستانتون الأميركيون الأوائل، على اختلاف مشاربهم السياسية والدينية، العالم الإسلامي موضعاً نائياً من تضاد مشرقي. فلقد أقرّوا - ضد هذا الاختلاف - بمصير مشترك للأمة الجديدة التي انخرطت في مجموعة المعتقدات الدينية والجمهورية عن الحياة والعالم ضمن رؤية لا تعرف حداً، أو قيّداً، للوطنية المسيحية. لقد استقصى الفصل الأول كيف كان الجمهوريون الأميركيون، عبر تصويرهم العالم الإسلامي كمرتج للاستبداد، قادرين على تبيان رؤى متوالدة تعبر عن حيويّتهم الوطنية حتى في لحظات الضعف الثقافية والسياسية. وقد توافق هذا التأكيد على البُعد السياسي للاستبداد في الأراضي الإسلامية مع النقد الرئوبي الموجه ضد سلطة الدين الإكليريكي (الكهنوتي)⁽³⁾ وأهوائه المفرطة. وفيما اختط التعبير الدنيوي في الجمهورية الجديدة خيارات إبداعية للكيفية التي يستطيع بها الأميركيون ممارسة السلوك الفاضل في وجه إغواءات الاستقلال، إلا أن الخطاب الديني المكرس قد ظل

(1) سايرس هامبلن، حياي وأزمي، الطبعة الثانية (بوسطن وشيكاغو: كُونغْرِغِيْشَنَلْ صَنْداي سكول آند بَيْلِكِيْشَن ضَوْصِيّي، [الجمعية الأبرشيّة للنشر ومدارس أيام الآحاد] 1893)، 203-4. عاد هنري أوغستس هومز إلى نيويورك ليعمل طويلاً كمؤرخ وأمين مكتبة ولاية [نيويورك] في [مقاطعة] ألباني. ثم قام، في العام 1873، بنشر ترجمته لـ [كتاب] الغزالي، كيمياء السعادة (ألباني: مُونِسِل). لقد اعتبر سايرس هامبلن، المبشر الذي قضى وقتاً طويلاً في القسطنطينية، أن تنصير خمسين مسلماً في عشرين سنة «ليس بالأمر الذي يُستخف به» كاشفاً عن الرقم الأقل للذين تم تنصيرهم في مستعمرات المسلمين في روسيا، وإنجلترا، وهولندا. بين الأتراك (نيويورك: آر. كارتر، 1878)، 91.

(2) إسحق بيرد، أثر الكتاب المقدس في أرض الكتاب المقدس: أو: أحداث في تاريخ الإرسالية التبشيرية إلى سوريا (فيلادلفيا: برِسْبِيْتِيْرِيَنْ بُورْد فُور بَيْلِكِيْشَن [الوكالة المُشْبِخِيّة للنشر]، 1872)، 16.

(3) المؤيد لزيادة نفوذ رجال الدين في الشؤون السياسية والمدنية. (المترجم).

جزءاً لا يتجزأ من الرؤية المؤسّسة للحرية الوطنية. آمن كثير من المفكرين البروتستانتين إن ثمار الاستبداد السياسي الفاسدة تنتج من الجذور الأعماق غير المرئية للإلحاد الذي سمم [تربة] حرث الفضيلة. لم يعتمد الأميركيون من ذوي الميول الدينية، خلال مواعظهم وشروحاتهم، على الأنواع الأدبية، والمثل الكلاسيكية، والفلسفة السياسية، لتحفيز الملازمة العالمية للثقافة الأميركية العمومية، بل ركزوا، عوضاً عن ذلك، على الكتاب المقدس نفسه، وعلى نظام رموزه، لتفسير دلالة الأحداث الدنيوية. إن تأكيد الكتاب المقدس «وَسَيُكْرَزُ بِإِنْجِيلِ الْمَلَكُوتِ هَذَا فِي جَمِيعِ الْمَسْكُونَةِ شَهَادَةً لِّجَمِيعِ الْأُمَمِ وَحِينَئِذٍ يَأْتِي الْمُنْتَهَى» (متى 24: 14)⁽¹⁾ قد شجع الأميركيين على توسيع المدى الجغرافي والألفي لمشروعهم التبشيري بطرائق عبرت، على نحو مثير، عن اهتمام عالمي واسع بنتائجه، خاصة التركيز الرويوي apocalyptic الشديد على سياسة الأرض المقدسة التي كانت حينئذ واقعة تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية. ومثلما بينا في الفصل الأول، فإن أميركيين كثيرين تصادموا مع المسلمين، لأول مرة، على الشواطئ التاريخية والبلاغية rhetorical للشمال الأفريقي، لكن اهتمام البروتستانتين، من ذوي الميول الألفية، قد انصب على قارة آسيا في الشرق - قلب الأرض المقدسة حيث ظهر المسيح، ذات مرة، ووعد بالعودة [إليها]، ثانية، أيضاً. كانت [آية] دراسة مجتهدة للآيات النبوية في الكتاب المقدس وسيلة رئيسة وظفها المفكرون المسيحيون لتسليط الضوء على ما اعتبروه الطريق الإلهي لخلاص العالم. أصبحت هذه التصورات النبوية حول الأحداث الرويوية التي تقضي إلى عودة المسيح ([والتي هي] المنطق الثقافي الذي عُرف بالأخروية eschatology) متداخلة، بإحكام، في بنية الإخلاص الديني، إذ شكل الإيمان بقرب سقوط الإسلام أحد مبادئ العقيدة الإنجيلية البروتستانتية في تاريخ الولايات المتحدة الأميركية [في الحقبة] المبكرة. وعلى الرغم من أن كثيراً من علماء الأخريات البروتستانتين قد [استخدموا]، في شروحاتهم الكتابية⁽²⁾، تلك المرجعية المألوفة والدائمة في الإشارة إلى الإسلام [والمسلمين] بوصفهم شرقيين Saracens وأتراك، لكنهم لم يركزوا تحليلهم على المعاني الضمنية القوية لهذا النوع

(1) النص العربي مأخوذ عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن منشورات دار المشرق بيروت سنة 1986، المجلد الثالث، إنجيل متى، ص 45. (المترجم).

(2) إشارة إلى الكتاب المقدس. (المترجم).

من السرد الاستشراقي.⁽¹⁾ لم يعد القادة البروتستانتيون المثقفون، في الحقبة الأميركية المبكرة، التفكير النبوي كشكل من الفهم الديني جديراً بالاحترام فحسب، وإنما وسيلة لاستخدام ثقافتهم من أجل اكتشاف دور للأمة الجديدة في خلاص العالم أيضاً. جسد الإسلام، بالنسبة إليهم، القوى الفاعلة المعادية للمسيحية، التي حالت دون مستقبل الخلاص المسيحي. وبما أن الروى السياسية الأميركية المبكرة كانت متداخلة، بشكل منتظم، مع هذه الرغبة الدينية، فإن الحدس بزوال الإسلام شكل عنصراً حاسماً في قدر الأمة غير الجلي.

يكشف هذا الفصل عن [حالة] درامية طباقية contrapuntal بين القوة الاستطردية للتوقع الأخروي والتزام المبشرين الأوائل بتنصير الشعوب المسلمة لشرق المتوسط. كما يرسم حدود الأخروية البروتستانتية وتحولاتها كأساس ضارب في القِدم للمخيل الثقافي الإسلاموي الذي يمتد منذ أيام حركة الإصلاح الديني والمستعمرة الطهرانية، وعبر حقبتَي القومية المبكرة وما قبل الحرب الأهلية في التاريخ الأميركي. يكشف استقصاء التصورات المتكيفة للكيفية التي شكلت من خلالها النبوة prophecy قدر الإسلام في العالم عن تبصّرات قيمة حول الدوافع التي حفزت على قيام المشروع التبشيري الذي أحدث أكثر الصدمات المبكرة الطويلة الأمد بين المسيحيين الأميركيين ومسلمي الشرق الأدنى. وفضلاً عن ذلك، يكشف إدراك أثر التأويلات الدينية لمعاني الإسلام في الطريقة النبوية عن أن الإسلاموية

(1) جادل بول بوير، في دراسته للمعتقد النبوي في الثقافة الأميركية (1992)، أن كان ثمة اهتمام «مطرد» بقادة المسلمين ودلالاتهم النبوية منذ الحملات الصليبية. عندما لا يكون ثمة وقت ثنائي: عقيدة النبوة في الثقافة الأميركية الحديثة (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1992)، 78. وبالنسبة إلى بيتر نون، أحد مؤرخي التفسير التوراتي لحركة الإصلاح الديني البريطانية، [فإن] «إشارات إلى الإمبراطورية العثمانية تظهر، فعلياً، في كل تعقيب على رؤيا يوحنا [اللاهوتي] Apocalypse أنتجها الطهريون Puritans الإنجليز، والاستقلاليون Independents [أنصار الحركة الدينية الإنجليكانية الداعية إلى الاستقلال الكنسي]، وأتباع الكنيسة الكهنوتية Presbyterians، والمعمدان Baptists». الطهريون والألفية ومستقبل إسرائيل (كيمبريدج: جيمس كلارك، 1970)، 19-20. ولقد جادل السبتي Adventist لي روي إدون فرووم، في دراسته الضخمة التي جاءت في أربعة مجلدات حول التطور التاريخي لتفسير الكتاب المقدس، أن توظيف آيات من سفر الرؤيا لتفسير صعود الشرقيين والأتراك وأقول [مُلكهم] كان «بَدْهيّاً، إلى حد ما» وأن «القضاء التدريجي على التركي ومنزله الحاسمة في الأحداث الختامية لـ [نهاية] الأرض كان موضع اهتمام فوري وعميق، وموضع تفسير متكرر أيضاً». الإيمان النبوي بآبائنا: التطور التاريخي للتفسير النبوي (واشنطن، واشنطن العاصمة: ريفيو آند هيرالڊ، 1945-54)، 2: 786؛ 4: 399-400. وانظر، أيضاً، [مقالة] توماس إس. كيد Kidd، «هل أتباع محمد أسوأ من أتباع الشيطان؟: الاستعمالات الأميركية المبكرة للإسلام»، [مجلة] تيشيرتس هيسري [تاريخ الكنيسة]، المجلد 72 (2003): 766-90.

وسيلةً تخيّل مقدّسةً وُظفت لتصوير السمة البارزة للمسلّكيات الأميركية على ساحة ليست عالمية فحسب، وإنما كونية، أيضاً.

إن الحدود القصوى التي ذهب إليها الشارحون في تطبيق وسائل منطقية لتبرير النتائج التي كانت لا تاريخية ahistorical وغائية teleological هي جزء مما يجعل الخطاب الأخرى مفروضاً بالقوة كحقل للمخيال الثقافي. لقد كانت الأخرى، فوق كل ذلك، فعلاً إبداعياً، منجزاً ببراعة، مكن المفكرين المتدينين من التعامل مع مسائل شائكة - مثل وجود الإسلام - وإيجاد حلول لها عبر تأويل وعود الكتاب المقدس. أدت ممارسة الأخرى إلى توظيف عملية مُلغزة تُوافق بين الرموز وسلسلة [الأحداث] التي تصف «زمن النهاية» ومن ثم صَف هذه الرموز الكتابية [في جدول] يبين التواريخ الدقيقة لأحداث الكتاب المقدس مرتبةً وفقاً لتسلسلها الزمني. كما ساعد نتاج جهد التأويل المؤمنين [بالأخرى] على أن يكونوا متعاونين نشطاء في الكشف عن الملاءمة التاريخية للرواية الكتابية. كما مكنت الأخرى المفكرين من إعادة تنشيط ملاءمة الكتاب المقدس وحفظه من أخطار الكُفر الراديكالية التي تحدت سلطته، وهي تحديات تراوحت بين ملايين الشعوب التي لم يتم تخليصها من الإثم والخطيئة، على الصعيد العالمي، إلى النزعات العلمانية الرائجة بين ظهرانيهم. استطاع المفكرون المسيحيون، مسلحين بالمخيال الأخرى والإيمان الراسخ، أن يُظهروا [براعة] دُنيوية worldliness حكمتهم، وأن يبرهنوا على صلابة إيمانهم في آن معاً. هذا ولا يتعيّن على الوسائل الدنيوية لعلوم حركة التنوير والمعرفة الكلاسيكية (مثل علم البلاغة rhetoric، وعلم الاشتقاق etymology، وعلم معاني الأرقام numerology، وعلم التاريخ historiography)، العمل على تقويض الإيمان، وذلك لإمكانية السيطرة على طرائقها المنطقية للعمل على تعزيز شرعية الدين. لقد أدى إدراك المرجعيات الدنيوية التي أشارت إليها الرموز الكتابية إلى تحصين إيمان المفسر عبر توظيف ذكائه الشخصي - وهو، بحد ذاته، قوة وهبتها [لَهُ] القدرة الإلهية - ضمن حلف مُقدّس مع الرغبة الإلهية وأحداث التاريخ على حد سواء.

وقد كان للأخرى مهمة خاصة تجاه البروتستانتين الأنجلو-أميركيين، إبان الحقبة الكولونiale والجمهورية المبكرة، فلقد شجعتهم على التماهي مع [حالة] درامية عالمية خاطبت قلّهم بشأن عزلتهم الدنيوية في نصف الكرة الغربي. لقد أدى اشتباكهم مع هذا

التقليد من التخيل إلى ربطهم بالمشروع العبر للأطلسي الذي دعم [وجود] تفسير مشترك عن العالم، ولكنه اعتبر، أيضاً، ذلك المجال فرصة خلاصية تستطيع من خلالها حيويات الذكاء والالتزام الأميركيين من منافسة أوروبا البروتستانتية. تستطيع الأخروية تحويل التعبير الأميركي من صوت في البرية إلى قوة تعبر عن الاتجاه الأخلاقي للتطور الإنساني، وتحرض على [قيام] مملكة الرب على الأرض. قلقين بشأن الحدود الخارجية لمنطقتهم وضعف جمهوريتهم، تخيل بعض البروتستانتين مهمةً دينيةً أميركية تحول مجتمعهم إلى إسرائيل من نوع جديد تتعهد (إن لم تكن مختارة) بالمساعدة على إيجاد قُدس جديدة موعودة. ومن ناحية ثانية، وقبل أن تصبح الحرية المتناغمة مع المعتقد المسيحي راسخةً كظاهرة عالمية، يجب قهر الإمبراطورية العثمانية وسلاطينها (الأمثلة انعاصرة لمصر والفرانجة) أو تحويلها عن دينها. أجاز التفسير النقدي exegesis لـ [آيات] الكتاب المقدس للمبشرين الأميركيين - ومن ضمنهم مفكرون متدينون بارزون من أمثال جون كُتِن، وإنكرييز وَكُتِن مَادَر، وَجوناثان إدواردز، وَوليام مِلَر - تخيلُ أقول الإمبراطورية العثمانية كمرحلة ضرورية تعلن بداية السلام الألفي. لقد أوجد شارحو الكتاب المقدس جمهوراً تأويلياً قوياً ومثابراً حول القراءات الفعالة لآيات الكتاب المقدس، التي يشترك فيها الجميع، وبحيث شكلت استنتاجاتهم (التي تم إقرارها لأن بعضاً من قوة المقدس قد كانت تحفهم) جزءاً مهماً من المعتقد المسيحي. عملت اللغة المجازية الأخروية ومذهب رموزها typology، في الحقبة التي سبقت التطور المنهجي في دراسة الأديان المقارنة، كدعامة دينية مهمة تدعم بنى أخرى للإسلاموية الأوروبية أميركية. أسست عملية التصور الألفي هذه تكويناً منطقياً احتوى الخطر المنتهك للإسلام، داخل الكتاب المقدس ذاته، وأخضعه [لسلطته] كبرهان على النصر المسيحي. وبهذه الطريقة ساعد التقليد الفعال للأخروية على تشكيل نزعة أساسية حول الإسلام والمسلمين في المخيال البروتستانتية العابر للأطلسي.

تكشف تفاصيل التفكير الأخروي عن تبصرات مهمة حول الكيفية التي كانت فيها أفكار رافضة للإسلام، مجردة له من الصفات الإنسانية، مغروسة داخل وجهة النظر الثقافية - وحتى داخل المعتقد الديني - لكثير من المثقفين الأميركيين الأوائل. كان استخدام آيات من الكتاب المقدس، في آخر الأمر، لفهم حقيقة الإسلام، عمليةً تأويل شخصية eisegesis أول

من خلالها الأميركيون مخاوفهم ورغباتهم [وحولوها] إلى رؤيا دينية بوصفها تخيلاً لتفوقهم الثقافي. غير راغبين في عد الإسلام نظاماً دينياً له منطقته الذاتي، وأعرافه الذاتية أيضاً، وغير قادرين على تحويل المسلمين إلى الإيمان المسيحي، احتوى كثير من البروتستانتين تحدي [الإسلام] عبر تأويل العالم الإسلامي كمسرح لتخيّل الحالات الدرامية الثقافية لسيطرتهم الكونية وتصورها كأمر واقع.

الأخروية والاختراع البروتستانتي للمسيح الدجال⁽¹⁾ المشرقي

لقد خلق صعود الإسلام في القرن السابع بعد المسيح، وانتشاره الناجح من إسبانيا إلى جنوب شرق آسيا، معضلة عسكرية بالنسبة إلى الأوروبيين، ولكنه كان لغزاً دينياً لجميع المفكرين المسيحيين، مُحدثاً ما سماه أحد الدارسين بالـ «الفضيحة الإلهية».⁽²⁾ فبخلاف اليهود الذين كانوا أقليات داخل المناطق المسيحية – والذين آمنت ذريتهم من أهل الكتاب المسيحيين أنهم قد خلفوهم – كانت المنزلة الدينية للمسلمين الأقوياء البعيدين عصيةً على الإدراك.⁽³⁾ كان ثمة بعض الشك حول تاريخ البسالة العسكرية الإسلامية. لقرون والعثمانيون يسيطرون على القدس والأرض المقدسة، كما أنهم قد قهروا بيزنطة وجعلوا من كنائس القسطنطينية مساجد. هددت القوة العسكرية المسلمة مرتين بغزو أوروبا؛ مرة عبر هجمات الشرقيين داخل فرنسا في القرن الثامن عشر، وثانية عندما زحفت القوات التركية تجاه أوروبا الشرقية قبل أن تُجابه بمقاومة عند أبواب فيينا سنة 1683. وعندما أصبحت الولايات المتحدة أمة مستقلة، كانت دول البلقان والقوقاز – إضافة إلى اليونان وأجزاء من شمال أفريقيا (والتي

(1) وردت لفظة antichrist (بحرف استهلاكي صغير) مُفردة، في أربعة مواضع في الكتاب المقدس، ووردت بصيغة الجمع مرة واحدة. وقد نظرنا ترجمتها في ترجمتين عربيتين للإنجيل: الأولى صادرة عن دار المشرق، في بيروت، سنة 1986؛ والثانية عن دار الكتاب المقدس، بمصر سنة 2001، فوجدنا الأولى ترجمتها بـ «المسيح الدجال»، فيما ترجمها الثانية بـ «ضد المسيح» و«أضداد المسيح». (المترجم).

(2) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ترجمة بيتر هاينغ (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1985)، 13.

(3) لاحظ وليام هتشينسن، مؤرخ الحركة التبشيرية الأميركية، أن المبشرين آمنوا أن الديانات الأخرى كانت غير ملائمة بالاستجابة إلى الشرط الإنساني، مجادلين أن «جميع الديانات الأخرى – باستثناء الإسلام – كانت تعتبر، فعلياً، [ديانات] منطوية على ذاتها introverted أكثر من كونها منفتحة [على الآخر]» وأن «افتقارها المزعوم إلى [أي] اهتمام بخلاص الجنس البشري قد أخذ على أنه اعتراف ضمني بحق المسيحية على غزو [مناطق تلك الديانات وإخضاع شعوبها]». «مهمة نيو إنجلاند الأخرى: المعتقد الألفي وبدايات الإرساليات التبشيرية الخارجية»، محضر الجمعية التاريخية بـماساتشوستس، المجلد 94 (1981)، 62-54.

تكون أكثر من نصف المنطقة الساحلية للمتوسط) - لا تزال تحت السيطرة العثمانية. ولأن المسيحيين رفضوا عد الإسلام نظاماً دينياً شرعياً، فقد تم إجبارهم على اختراع تفسيرات حول لم سمحت الحكمة الإلهية [بتلك] القوة الدنيوية الهائلة لذلك الدين. لقد تم اختلاق المفاهيم الغريبة المبكرة حول المسلمين خوفاً وجهالة، وتم تحويل المسلمين إلى شياطين، وتصويرهم كوحوش خرافيين برؤوس كلاب.⁽¹⁾ ووظف مجادلو العصور الوسطى ما سماه آر. دبليو. صذرّن «جهالة المخيال المبتهج بالنصر» للمجادلة أن الإسلام كان إما هرطقة أو دجلاً اكتسب مشاييعه عبر توليفة من رغبات شهوانية وعقيدة مفروضة بحد السيف.⁽²⁾ لقد طورت بوتقة الحروب الصليبية، بتنافسها الإيديولوجي، صوراً ذهنية عن الإسلام لم تكن أكثر من «تخيّلات عنيدة، وأساطير خرافية، قامت على حيوات أدبية من صنعها هي».⁽³⁾ كما حلت الأساطير الإسلامية محل الاستقصاء المقارن. «يمكن أن يقتنع العرافون بنتائج مخيالهم»، كتب كينث إم. سين، «وبذلك تخدعهم براعتهم».⁽⁴⁾ إن حقيقة الإسلام أن [تعاليمه مستمدة] بوحى مباشر من الله، بعد المسيح، قد جعلت من الصعب تصنيفه داخل نظرة مسيحية عالمية أنتجت الحاجة إلى تفسير وجوده. لقد زرع وجود الإسلام نفسه أسس المعتقد المسيحي، منذراً بالخراب الروحي والعودة إلى الفوضى الأخلاقية، مما حتم الحاجة إلى استجابة دينية.

ونادراً ما عد الإسلام تجسيدا نهائياً للمسيح الدجال -وهي منزلة اعتادت الأخروية البروتستانتية على حفظها للبابا- ولكنها كانت [منزلة] مُتنبأة، على وجه التخصيص، كقوة معادية للمسيحية متحالفة مع الشيطان.⁽⁵⁾ كانت الفكرة [القائلة] إن المسيح الدجال

(1) جون بلك فريدمان، السلالات المشوهة الخلق في فكر القرون الوسطى وفنونها (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1962)، 28.

(2) آر. دبليو. صذرّن، وجهة نظر الغرب عن الإسلام في العصور الوسطى (كيمبريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، 1981)، 28.

(3) صذرّن، وجهة نظر الغرب عن الإسلام، 28-9. «فعبّر الإدراك الخاطي misapprehension والتحريف misrepresentation يمكن لفكرة ما عن معتقدات مجتمع ما وأعرافه أن تُقر في الأساطير المعترف بها لمجتمع آخر في شكل مشوه جداً بحيث يصبح من الصعب أحياناً تمييز الوقائع الأصلية». نورمان دانييل، الإسلام والغرب: صناعة صورة، طبعة منقحة (أكسفورد: وُون وُردل، 1993)، 2.

(4) كينث إم. سين، العدااء الغربي للإسلام ونوئات الهلاك التركية، المجلد 201 (فيلادلفيا: الجمعية الفلسفية الأميركية، 1992)، 17.

(5) ريتشارد بوكم، سفر الرؤيا الثيودوري Tudor (أكسفورد: صين كورتناي، 1978)، 99. يذكر صموئيل تشو Chew

وإمبراطوريته [التي] كانت مقسمة إلى مظهر غربي وشرقي (مع الإسلام والكاثوليكية بوصفهما ساقى التمثال الشيطاني الضخم) مُعتَقداً شائعاً للتأويلات البروتستانتية للكتاب المقدس منذ السنوات المبكرة لحركة الإصلاح الديني، عندما كان الخطر التركي لأوروبا موضع نقاش شعبي حاد. ومكنت النبوءات حول عهد القوى المعادية للمسيحية البروتستانتين من المزاجية بين الإسلام والكاثوليكية بوصفهما نظاماً مترابطاً من فساد وتهديم. كما ساعد اختراعُ مشرقيّ عدوٍ للمسيح المفسرين البروتستانتين الأوائل على توسيع نطاق سلطة الشيطان أبعد من [حدود] أوروبا، وعلى إطلاق دعوة قوية للإصلاح والتجذد عبر ربط الأفق المجهول «بقوى الشر».⁽¹⁾ وكثيراً ما نُظر إلى الأتراك - وهو الوصف الذي أُطلق مراراً، وبلا تمييز، على جميع المسلمين المعاصرين - بوصفهم النوع الأحدث للقبيلة البدوية الشرقية [والذين] استولوا على المنزلة التي كانت، في السابق، للبابليين، والسكيث⁽²⁾، والآشوريين، والفارسيين؛ كما تم أيضاً ربطهم بالقبيلتين الغامضتين يأجوج Gog ومأجوج Magog [أو جوج ومأجوج، وفقاً للإنجيل].⁽³⁾ أدى اعتناق التار وبعض المغول الديانة الإسلامية (إضافة إلى حقيقة أن مجتمعاتهم قد اعترضت سبل الطرق البرية إلى آسيا الشرقية) إلى تحدي آمال المسيحيين أنهم سوف يجدون حلفاء لهم ضمن شعوب الشرق الأقصى. في الواقع،

أنه وبينما «ربط البروتستانتون روما والإسلام معاً كشركا، في الخطيئة iniquity» فإن الرومان الكاثوليك «جزموا أن الشيطان عمل لصالح الأتراك بإثارة حقد الهراطقة ضد الكنيسة الحقّة». فعلى سبيل المثال، أطلق خصوم [المصلح الديني جون] وكلف عليه اسم «محمد». الهلال والورد: الإسلام وإنجلترا خلال عصر النهضة (1937؛ نيويورك: أوكتاغ، 1965)، 101. اعتبر جون كالفين محمداً والبابا «نقيض المسيح الدجال». *Ioannis Calvini, Opera Quae Supersunt Omnia*، 59 مجلداً، تحرير فلهم بوم وآخرين (نويكيركن، ألمانيا: نويكيرشنير فرلاغ دير بوخهاندلونغ ديس ارتسيهونفسبرافين، 1863-1900)، المجلد 27: 502.

(1) بول كريستيانسن، المصلحون وبابل: التجليات الروبوية الإنجليزية منذ حركة الإصلاح الديني وحتى عشية الحرب الأهلية (تورنتو: مطبعة جامعة تورنتو، 1978)، 17.

(2) Scythians: سكان سكيثيا Scythia التي كانت تمتد، في العصور الكلاسيكية، ما بين كرابانيا في يوغسلافيا وحتى نهر الدانوب (المترجم).

(3) اعتبر معظم الألفيين millennialists <يأجوج> والإمبراطورية العثمانية الجبارة شيئاً واحداً، [وهو الأمر] الذي لعب دوراً مهماً في [تشكيل] الأخروية الأنجلوأمريكية. الفردوس الثلاثي لكتن مآذر: نسخة من تريباراديسوس Triparadisis، تحرير زاتير سمولنسكي (أننز: مطبعة جامعة جورجيا، 1995)، 360. ويمكن إيجاد وصف ليأجوج ومأجوج في [سفر] حزقيال: 38. [إضافة: يصف مآذر، في كتابه تريباراديسوس، فراديس ثلاثة: الأول، جنة عدن التي خربتها خطايا الإنسان؛ والثاني، حيث تنتظر أرواح القديسين الموتى عودة المسيح؛ والثالث، حيث يُبعث المؤمنون ليحيوا، مع المسيح، حياة هائلة على الأرض لألف عام. (المترجم)].

عزز اضطرار الأوروبيين إلى عبور أراضي المسلمين، في طريقهم إلى بحار آسيا الشرقية، من تقنيات الملاحة. فحتى كولمبوس كانت لديه مطامح ألفية أنه قد يلاقي حكاماً مشرقين يمكن أن ينضموا إلى أوروبا المسيحية في [سعيها] إلى إزاحة الإسلام عن معاقله، في الأرض المقدسة، حيث كانت قوته قد تعاظمت منذ الحروب الصليبية.⁽¹⁾

وعلى الرغم من أن البروتستانتين كانوا مهتمين، أيضاً، بدمار الإسلام وفنائه، إلا أنهم ركزوا اهتمامهم، بدرجة أكبر، على العناصر الروحية للحرب ضد الإسلام أكثر من [تركيزهم على الطبيعة] المادية للحملة الصليبية نفسها. وكان هذا واضحاً في كتابات مؤسس البروتستانتية، مارتِن لُوتَر. لقد ادعى لُوتَر أن «المسيح الدجال هو بعينه البابا والسلطان الأعظم معاً». ثم واصل موضحاً: «لكل إنسان جسدٌ وروح. لذا فإن البابا هو روح المسيح الدجال، والسلطان الأعظم جسده. لقد اجتاحت الأول الكنيسة روحياً، فيما [اجتاحها] الآخر جسدياً. ومع ذلك، فإنهما يتحدان من الرب ذاته، وكذلك هو الشيطان».⁽²⁾ كانت فكرة لُوتَر عن الأتراك بوصفهم تجسيدا حياً للمسيح الدجال مستندة، في جزء منها، إلى انطباعاته حول قدر إسماعيل وذريته [كما ورد] في سفر التكوين. كان إسماعيل الذي وُلِدَ من زواج إبراهيم وجاريتِه هاجر، بالنسبة إلى لُوتَر، قد قطف مجد مولده [واستحوذ على] الأصل المادي لإبراهيم على حساب بركته الروحية.⁽³⁾ ويخلط الأتراك، بوصفهم ورثة لعباءة

(1) جلال قدير، كولمبوس وحدود الأرض: الخطاب البلاغي النبوي الأوروبي كإيديولوجيا غازية (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1992).

(2) أعمال لُوتَر، 55 مجلداً (فيلادلفيا: فورترس برس، 1965)، المجلد الثاني: 181. «ندين البابا والسلطان الأعظم بوصفهما المسيح الدجال بعينه» (المجلد الثاني: 189). وبما أنه توجب على المسيح الدجال تقويض الكنيسة من الداخل، فإن لُوتَر كان في مأزق حين حدد المنزلة الشيطانية المُحكَّمة للسلطان الأعظم. «سيكون الأمر منسجماً مع الحقيقة حين نقول أن السلطان الأعظم هو الوحش ibeast»، جادل لُوتَر، «لأنه خارج الكنيسة ويضطهد المسيحية جهاراً...»؛ [و] رغم ذلك، فإن المسيح الدجال يجلس في هيكل الرب» (المجلد الثالث: 122). فإذا كان البابا هو المسيح الدجال، فقد كان السلطان الأعظم الشيطان بعينه» أو «الشيطان المجسد» (المجلد الخامس: 95). على أية حال، كانت النقطة الأساسية، بالنسبة إلى لُوتَر، [تكمُن] في وصفهما «أشد الوحوش قوة» (المجلد الثالث: 37). أنظر «لُوتَر والأتراك 1519-1529» لِهَارْفِي بُوْكَانِن، أرشيف تاريخ الإصلاح الديني Archiv für Reformationsgeschichte المجلد 47 (1956): 155؛ و [مقالة] جورج دبليو. فُورل «لُوتَر والحرب ضد الأتراك»، [فصلية] تَشِيرْتش مِسْترِي، المجلد 14 (1945): 264.

(3) تناول لُوتَر [اسم] «الشرقيين»، وهو الاسم الذي نُسب إلى ذرية إسماعيل، بوصفه محاكاة لسارة، زوجة إبراهيم الوفية، ومن ثم [بوصفه مثلاً على] إفساد وجاهة الذريعة القائلة أن الولادة، [كفعل مادي]، تُحتم فضل الله. الأعمال، المجلد الرابع: 70، 292، 346.

الإسلام) (والذين فاخروا بسلطتهم وقوتهم الدينية أيضاً) بين هذه المظاهر والأعمال بوصفها علامات على الاصطفاء الإلهي. كان النجاح الديني الظاهر للإسلام، بالنسبة إلى لُوثَر، قد ضلل مشاييعه بجعلهم يؤمنون أَنَّ الكتاب المقدس في صفهم، بينما كانوا، في الواقع، «جالسين في موضع زَلَق، حيث سيقذفون، بسرعة فائقة، إلى هلاكهم».⁽¹⁾ فحتى وإن كان التركي المجازي بلا ساق روحية يقف عليها، فإن لُوثَر، وعلى الرغم من ذلك، قد وجد في وجوده المادي وظيفَةً دينية أيضاً. لقد نُظر إلى الإسلام والأترك بوصفهما تجلياً دينياً للفساد [الذي] داخل المسيحية. ففسر لُوثَر الغزوات التركية لأوروبا بوصفها «عصا عقاب غضب الله» رفعت لمعاقبة المسيحيين على خيانتهم لروح الإنجيل.⁽²⁾ ولأن تحدي الهزيمة الحتمية للجيش التركي قد انسجم مع الإصلاح الديني للكنيسة، نظر لُوثَر إلى أي إضعاف للحالة التركية بوصفه علامة واضحة على قُرب حدوث يوم القيامة.⁽³⁾

لقد خلد المفكرون البروتستانتيون، عقب الأيام المبكرة لحركة الإصلاح الديني، هذه الأساطير الإسلامية بتوطيدها، على نحو أكثر رسوخاً، داخل تأويل للآيات النبوية للكتاب المقدس - خاصة تلك التي من سفر دانيال ورؤيا يوحنا اللاهوتي. فخلال حقبة القرون الوسطى، خشي قادةً للكنيسة المخيال الأخروي كمحرك للثورة الاجتماعية فوسموه بالهرطقي. لقد عدوا الأحداث التي تُلَمَح إليه في الرؤى النبوية للكتاب المقدس قد وقعت في الماضي. ولكن، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما أصبح الإيمان بمستقبل ألفي

(1) أعمال لُوثَر، المجلد الثاني: 196؛ بيوكانن، «لُوثَر والأترك»، 149.

(2) أعمال لُوثَر، المجلد الخامس: 88. وصف لُوثَر الإمبراطورية العثمانية، بازدراء، [أنها] «لا شيء سوى كسرة تُخبز يرميها رب أسرة غني إلى كلبه» مدعيًا أن «لا وعداً إلهياً [للأترك]، ليس [لهم] سوى قرآنهم، وانتصاراتهم، وقوتهم الدنيوية [الزائلة] التي يعتمدون عليها» (المجلد الرابع: 29).

(3) «وعندما يلاقي السلطان الأعظم حته، نستطيع أن نتنبأ، دون ريب، أن يوم القيامة قد بات وشيكاً»، [وردت في] «لُوثَر والأترك» لبُيوكانن، 158. «بعد [هلاك] الأترك، يأتي يوم الحساب سريعاً». «تقدمة إلى رؤيا يوحنا اللاهوتي» (1545) في أعمال مارتن لُوثَر، 6 مجلدات (فيلادلفيا: مُولينبرغ برس، 1930، المجلد الرابع: 486. كان قدر الأترك، بالنسبة إلى لُوثَر، كالم «قش [أو الغصافة، في ترجمة كُتّاية أخرى] stubble» في الآية الرابعة عشرة من الإصحاح السابع والأربعين من سفر إشعياء: «ها إنهم قد صاروا كالقش. أحرقتهم النار. لا يَنْجُونَ أنفسهم من يدِ اللهيب». [الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الثالث، الطبعة الأولى، 2001: 780]، أعمال لُوثَر، المجلد 17،

مُعتَقداً، جذيراً بالاعتبار، للعقيدة المسيحية.⁽¹⁾ أصبح البروتستانتيون متناغمين مع المخاطر الشديدة للدراما الإلهية بين الكنيسة والمسيح الدجال فبحثوا عن دلالات من الكتاب المقدس حول طبيعة التدمير الوشيك للعالم. ولأن الأرض المقدسة ظلت تحت سيطرة «إمبراطورية الخطيئة» التركية، فإن منزلة الإسلام وحالته قد لعبتا دوراً محورياً في الدراما الأخروية هذه. وبناءً عليه، فإن الآراء الأميركية المبكرة حول الإسلام لم تنشأ من المحاوراة المقارنة الحقيقية مع المسلمين، ولا من الدراسة العلمية المعمقة للنصوص الإسلامية، ولكن من البحث في ما بدا وكأن الكتاب المقدس يكشف عنه، على نحو نبوي، ويتعلق بوجوده ودوامه كتحدٍ دينوي للكنيسة المسيحية. لقد احتوى الحقيقة المنذرة بالخطر، والقائلة إن الإسلام ظهر بعد الكتاب المقدس بقرون، [ذلك] الإيمان الراسخ أن كتابي العهدين القديم والجديد- المصدرين النصيين الأكثر شيوعاً- قد مُنح حق تفسير مسار التاريخ الإنساني. آمن المفسرون المسيحيون أن من واجب المؤمنين المخلصين تأويل الإشارات النبوية الواردة في الكتاب المقدس كوسيلة لتوطيد إيمانهم. لقد آمنوا أن يد العناية الإلهية أدرجت آيات داخل الكتاب المقدس تنبأت بالمستقبل المجيد للنصر المسيحي، وأعلنت عن الأطوار القبلية التي تَعَيَّن على التاريخ أن يجد، من خلالها، طريقاً إلى الألفية الموعودة. لقد كان فناء الإسلام واحداً من أكثر هذه [الأطوار] أهمية. وكان هذا الإيمان هو الذي استحث رغبة المبشر في التبشير [بالإنجيل] داخل الأراضي الإسلامية.

لقد تم استخدام آيات الكتاب المقدس، عني نحو منتظم، لإدراك مكانة غير البروتستانتين في الخلق الإلهي، ومن ثم تسويغ أقدارهم كأمة للتاريخ. لم يتم الرجوع إلى الكتاب المقدس لفهم الأقليات الدينية الأميركية كاليهود والكاثوليك فحسب، وإنما تم تطبيقه على عرقيات أخرى، كَوَسَم الأفارقة أن «لعنة حام»⁽²⁾ [قد حلت بهم] لتبرير استعبادهم ك «مُخْطَطي

(1) تُوون، الطهرانيون، والألفية ومستقبل إسرائيل، 19؛ كريستوفر هيل، المسيح الدجال في إنجلترا القرن السابع عشر، طبعة منقحة (لندن: فيبر شو، 1990)، 9، 13.

(2) لعنة حام Ham (أو لعنة كنعان): إشارة إلى اللعنة التي ألغها نوح على ابنه حام بعدما رأى عورته حين سكر وتعري داخل خبائه. «وابتداً نوح يكون فلاحاً وغرس كرم. وشرب من الخمر فسكّر وتعري داخل خبائه. فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه، وأخبر أخويه خارجاً. فأخذ سام وياثف الرداء ووضعاه على أكافهما ومشيا إلى الورا، وسترا عورة أبيهما ووجهاهما إلى الورا. فلم يبصرا عورة أبيهما. فلما استيقظ نوح من خمره، علم ما فعل به ابنه الصغير، فقال: «ملعون كنعان! عبد العبيد يكون لإخوته». وقال: «مبارك الرب إله سام. وليكن كنعان عبداً لهم. ليفتح الله ليثاف» فيسكن في مساكن سام، وليكن كنعان عبداً لهم». سفر التكوين 9: 20-27. الكتاب المقدس، دار الكتاب =

حَطَب»⁽¹⁾، وكيف تم ربط سكان أميركا الأصليين بدلالات توراتية بعينها، كعدهم قبيلة تائهة من بني إسرائيل أو بقية البابليين الخاطئين.⁽²⁾ ومن ناحية ثانية، أول شارحو النبوءات التوراتية حكاية أكثر درامية وعمقاً لمنزلة الإسلام في التاريخ الديني، لأن الديانة التي أسسها محمد اشتملت على نظام سياسي قوي نشأ بعد المسيحية، واستمر، خارج أميركا، من دون تغيير؛ ديانة حالت دون استرداد الأرض المقدسة ومجيء أحداث آخر الأزمنة. أصبحت الإمبراطورية العثمانية وقدرها موضع تفكير سياسي وديني واسع خلال سنوات الجمهورية المبكرة لأن قوتها التوسعية قد تم كبحها، كما تآكلت سلطتها بفعل الزحف الأوروبي على مناطق نفوذها، خاصة من قبل روسيا. ولقد أثار السؤال المشرقي⁽³⁾ قلقاً، في السياسة الأوروبية، حول الكيفية التي شجع فيها عدم استقرار الإمبراطورية العثمانية على التنافس الإمبريالي الذي عرض ميزان قوة الشعوب الأوروبية إلى الخطر. فبعد الحروب البربرية وحرب استقلال اليونان، أصبح السؤال المشرقي بالنسبة إلى كثير من البروتستانتين، في الولايات المتحدة، سؤالاً دينياً في المقام الأول. ولأن الإيديولوجيا السياسية الأميركية كانت معارضة لإنشاء مستعمرات خارج القارة، فإن الرؤيا الدينية التي سوف يعمل [النص] المقدس، من خلالها، على تنسيق الجهود الرامية إلى تحقيق النجاح العالمي للطموحات البروتستانتية قد أصبحت وسيلة ثقافية قوية لتعزيز القوة والشرف القوميين. لقد وسعت الإسلاموية من [حدود] إيديولوجيا الإقصاء التي ميزت [حقبة] الاستعمار القاري لسكان أميركا الأصليين، وحوّلتها إلى مخيال ثقافي عابر للحدود القومية مكن الأميركيين من تصور

= المقدس، مصر، الإصدار الثالث، الطبعة الأولى، 2001: 10. (المترجم).

(1) «وجعلهم يَشُوعُ في ذلك اليوم نَحْطِيطِي حَطَبٍ وَمُسْتَقِي مَاءٍ لِلْجَمَاعَةِ وَلِمَذْبَحِ الرَّبِّ إلى هذا اليوم، في المكان الذي يختاره». يَشُوعُ 9: 27. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الثالث، الطبعة الأولى، 2001: 263. (المترجم).

(2) أنظر، على سبيل المثال، [كتاب] سَلْفِسْتَر إيه. جونسون، أسطورة حام في المسيحية الأميركية للقرن الثامن عشر: العراق، والوثيون وشعب الله (نيويورك: بالغرييف ماكملن، 2004)؛ [كتاب] ستيفن آر. هاينس، لعنة نوح: التبرير التوراتي للعبودية الأميركية (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2002)؛ [كتاب] توماس فيرجيل بيرسن، حام وثأف: العالم الأسطوري للبيض في الجنوب إبان حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية (ماتوثشن، نيو جيرسي: سكيير كرو برس، 1978). ولوصف عن سكان أميركا الأصليين بوصفهم متحدرين من القبائل التائهة لبني إسرائيل، انظر [كتاب] إسرائيل وُرزلي، دراسة عن الهنود الأميركيين (لندن: طبعة للمؤلف، 1828).

(3) The Eastern Question: كيفية التعامل مع تداعيات سقوط الإمبراطورية العثمانية، خاصة بعد هزيمتها في حربها مع روسيا (1768-1774). (المترجم).

طموحاتهم الخاصة أن يصبحوا قوة عالمية عبر تخيل نهاية رمزية للإمبراطورية التركية.

الجراد من الهاوية: الإسلام في النبوة البروتستانتية

ولكي ندرك، على نحو أعمق، قوة الأخروية كمشكل استطراذي للمفاهيم الثقافية الأميركية المبكرة حول الإسلام، فإنه من نفاذ البصيرة أن نحفر في طبقات مخيالها التأويلي. يكشف استقصاء الجينيولوجيا النبوية للمسيح الدجال المشرقي عن تقليد تأويلي مؤثر عابر للأطلسي توحد حول إجماع مُعلقين بروتستانتين مختلفين منذ القرن السادس عشر وعبر القرن التاسع عشر. فخلال السنوات الكولونيالية والقومية المبكرة، كان المخيال الأخروي مشروعاً بروتستانتياً سائداً، عمل كصلة لإدراك أحداث العالم وتسليط الضوء على معنى الأفعال الأميركية على الساحة العالمية. إن إعادة توطین هذا التقليد من المخيال النبوي العابر للأطلسي تحمي بُعداً حاسماً للخطاب الديني الأميركي المبكر، الذي وفر تفسيرات دائمة للإسلام أسرت عقول كثير من القادة البروتستانتين المثقفين وشكلت النزعات الأميركية حول عقيدة المسلمين وثقافتهم.

لقد أوجدت التعليقات التي نشرها مفكرون ألفيون أوروبيون بارزون - كجوزيف مييد، وتوماس بزايتمن، وبير جوريو، وتشارلز دوبر، والمطران توماس نيوتن، وجون غل، وجورج ستانلي فييبر - قاعدة بُني عليها تقليد أميركي في التأويل ومن ثم تطور.⁽¹⁾ لقد صور البوقان الخامس والسادس [الوارد ذكرهما] في سفر الرؤيا (وفقاً إلى هؤلاء المفسرين) واللذان تعرف أصواتهما بالوَلَيْن الأولين، تاريخ الإسلام. تكمن الأهمية العظمى لهذين البوقين، وفقاً لملاك سفر الرؤيا، في حقيقة أنه عندما يزول الويل الثاني الذي يوازيه الأتراك، فإن الويل الثالث والأخير «سيحل سريعاً» - وهو مجيء ينذر بيوم القيامة الذي سوف يدمر كل مظاهر الكفر ويظهر الأرض من أجل [قيام] مملكة المسيح. كانت نهاية الإسلام قد أصبحت مرتبطة، في المقام الأول، عبر هذه «النظرية التركية، بالترقب الرؤيوي، منذ الأيام الأولى لجبل

(1) جوزيف مييد، مفتاح سفر الرؤيا (لندن، 1650)؛ توماس بزايتمن، رؤيا القديس يوحنا (أمستردام: توماس ستافورد، 1644)؛ بير جوريو، تحقيق نبوءات الكتاب المقدس (لندن، 1687)؛ تشارلز دوبر، تعقيب مُتصل على رؤيا القديس يوحنا (لندن: بنجامين ثووك، 1720)؛ المطران توماس نيوتن، أطروحات حول النبوءات (لندن: بي. بليك، 1840)؛ جون غل، شرح رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي (لندن: جورج كيبث، 1776)؛ جورج ستانلي فييبر، تفوهم النبوءة المقدسة (لندن: ريفنغتن، 1828).

المستوطنين الطهرانيين. كان «الإدراك» الذي ادخره المسيحيون الأميركيون من هذا المشهد النبوي المُلغَز هو الذي حرك الجهود التبشيرية كذلك التي لبارستز، وَكِنغ، وفِسك، وبيرد، الذين سعوا إلى نشر الإنجيل في المشرق الإسلامي.

فمنذ بداية القرن السادس عشر، شرع المعلقون على الكتاب المقدس من البروتستانتين في تطوير تقليد استطرادي قوي ركز على صور البوق الخامس لتفسير صعود محمد والإسلام.⁽¹⁾ تتحدث الآيات الاثنتا عشرة من الإصحاح التاسع من سفر الرؤيا عن «ملاك الهاوية» الذي دُعي للانتقام من مسيحية مُحرفة. بدا الدخان الذي أخرجه الملاك من بئر الهاوية، بالنسبة إلى هؤلاء المعلقين، رمزاً ملائماً للديانة الإسلامية التي اعترضت سبيل تعاليم المسيحية. لقد دل الجراد ذو الأذنان التي تشبه ما للعقارب، والذي خرج من ذلك الدخان، على المسلمين (أو الشرقيين) الذين عذبوا- في أثناء نشرهم لديانتهم من فرنسا حتى الشرق الأقصى- الأراضي المسيحية بقوة سلطتهم وتعاليمهم (الشكل 2. 1). لقد أكدت آيات البوق الخامس على صور نمطية استشراقية عن محمد بوصفه مرتداً عن المسيحية أفسد تعاليمها لأجل أهدافه الشخصية.

ولقد ربط المعلقون البروتستانتيون الأوائل بين محمد و«ملاك الهاوية» واعتبروا أبَدُونَ وأَبُولِيُونَ⁽²⁾ (والذي يعني المهلك) اسماً ملائماً لمحمد وللخلفاء. كما وجد المعلقون، أيضاً، أَنَّ الإسلام المُعتقد أنه ضلالٌ بَشَّرَ به مُهلكٌ عربي هو أهلٌ بمقولة أنه قد انبثق من جحيم سفلي وليس من وحي سماوي. إن حقيقة تصوير الإسلام على نحو بُوئي كدخانٍ، تؤكد قدرته على حجب شمس الحقيقة المسيحية، وعلى منزلته كشكل عبادة باطل وخرافي قُدر له أن يَفْنَى. كما أن ربط ذلك الدخان بوباء الطاعون كان دليلاً واضحاً على تبرير كَتَبَ مَأْدَرٍ لمنتقديه قيامه بتبني الطريقة المشرقية في تطعيم الأفراد ضد الجدري مدعياً أَنَّ المرض قد «أتى إلى أوروبا عبر أفريقيا؛ على أجنحة الجراد العربي، الذي عم وجه الأرض في أثناء الفتوحات المشرقية».⁽³⁾

(1) في 1593، خالف جون نابيير الآراء المبكرة لحركة الإصلاح الديني التي وظفت هذه الآية للإشارة إلى الهرطقة، مجدداً أنه يتوجب عليهم تخصيصها إلى «طاغية ملحد آخر...». جون نابيير، اكتشاف صريح لرؤيا القديس يوحنا كاملة (إدنبورج: آر. وَاَلِدِغْرِيفث، 1593)، 4.

(2) أبَدُونَ هو اسم ملاك الهاوية بالعبرية، فيما أَبُولِيُونَ هو اسمه باليونانية. (المترجم).

(3) كَتَبَ مَأْدَرٍ، ملاك بيت حِسَدَا Bethesda (نيو لندن، كِتَبَت، 1722)، 112، وردت في [مقالة] مختار علي عيساني، =



الشكل 2.1 «وخرج من الدخان جراد على الأرض فأعطى سلطاناً مثل سلطان عقارب الأرض.. وهينة الجراد تشبه خيلاً مُعدة للقتال وعلى رؤوسها شبه أكاليل كأنها من ذهب ووجوهها كوجوه الناس.. ولها دروع كدروع الحديد وصوت أجنحتها كصوت عجلات خيل كثيرة تجري إلى القتال. ولها أذنان كأذنان العقارب وفي أذنانها خفاة وقد سلطت أن تقتر الناس خمسة أشهر». سفر الرؤيا 9: 3، 7، 9-10. [الكتاب المقدس، دار المشرق، بيروت، 1986]. «الجراد-العقرب الرؤيوي»، إي. بي. إنيوت، ساعات مع سفر الرؤيا *Horae Apocalypticæ*؛ أو، تعقيب على سفر الرؤيا. ثلاثة مجلدات. (لندن: سيبلي، بينر سايد آند سيبلي، 1844)، المجلد الأول: 411؛ اللوحة 12.

ومثلما فعل مآذر، كان معظم شارحي سفر الرؤيا من البروتستانتين مقتنعين أن الجراد الذي خرج من الدخان رمز إلى غزوات الجيوش المشرقية التي نشرت مجتمع الديانة الإسلامية، على نحو سريع، عبر آسيا وأفريقيا وفي أوروبا.⁽¹⁾ فعبر المجادلة بصحة دراسة هذه الرموز، بذل المفسرون قصارى جهدهم لتقديم أمثلة عديدة من براهين منطقية تشتمل على تحليل تناصي intertextual للأسانيد الأخرى التي تدل على الجراد في العهد القديم، وعقد مقارنة بين التيه (الدياسبورا) المشرقي وأنماط الهجرة لدى الجراد الطبيعي، ومدى تطابق هذه الأسانيد الكتابية مع أحداث مروية في أعمال تناول التاريخ الإسلامي. حتى إن جوزيف ميد، المعلق البريطاني المؤثر، تخيل سرب الجراد وقد تحول إلى «جسم مشرقى»، صدره إلى الشرق جهة دمشق وبغداد، فيما سدد بذيله ضربة إلى أوروبا فلوثها بسمه الرهيب.⁽²⁾

لقد كانت دلالة عظيمة، بالنسبة إلى البروتستانتين، أن قضاء الله الانتقامي هو الذي أوجد الإسلام، مما يشهد على أن قوة الإسلام كانت [قوة] وقتية، وأن ولايته كانت جزءاً من خطة الله لمعاقبة الكنيسة على عقوقها من أجل الهدف النهائي الساعي إلى تقوية المسيحية. فعلى سبيل المثال، نُشرت أول سيرة أميركية كاملة للنبي محمد، والتي كتبها قس يدعى جورج بوش، ككتاب ضمن سلسلة مكتبة العائلة التي أصدرتها دار هاريز، سنة 1830، للإشارة، في المقام الأول، «إلى المقاصد الإلهية المتعمدة لإثر البنية الكلية للضلال على كنيسة المسيح». كان مقصد المؤلف الجوهري تقوية إيمان قرائه بالمسيحية عبر تأكيد المعجزة النبوية للكتاب

= «كُنْ مآذر والمشرق»، نيو إنجلاند كوارترلي، المجلد 43 (1970): 49-50. وصف مآذر محمداً بأن ديانته «[ديانة] جديدة ضد المسيحية، في المشرق، سعت إلى السخرية من المسيح الدجال البابوي وإلى إغاضته أيضاً. كُنْ مآذر، أشياء يجب البحث عنها (كيمريدج، 1691)، 39-41.

(1) إن الفهرس الهجاني concordance حول تفسير البوق الخامس مذهب. عندما كتب وليام وستن، سنة 1706، حول تنبؤ هذه الآية بظهور محمد، ادعى أنه كان «عقاباً إلهياً في غاية الوضوح، ولا يمكن أن يكون، ببساطة، خطأ»، عقاباً «أقر صحته معظم الشارحين البروتستانت». وليام وستن، مقال حول رؤيا القديس يوحنا. فيما يتعلق بالزمنين الماضي والحاضر (كيمريدج: يُنْشِرُ سِتِي برس، 1706)، 168. أعلنت إحدى المجلات التبشيرية، فيما يتعلق بالإصحاح التاسع من سفر الرؤيا، أن «الأثرak مصوّرون، على نحو واضح، في الآيات المتبقية، حتى عد جميع الشارحين البروتستانت، على اختلاف مراتبهم الدينية - منذ زمن السيد برايمتن وحتى زمن المطران نيوتن - أن المنغزى بديهي، على نحو ما». «يُوفِينِس»، ذا كرستين أنبريرفر، المجلد الأول (1802): 763.

(2) ميد، مفتاح سفر الرؤيا، 101، 104. لقد تم، مراراً، ربط إيتيمولوجيا etymology [لفظة] الجراد (arbit أو arpm) بالعبرانية، والتي تعني «جيش» أو «عربي» بالك «خَطَّاطِيف» المتوحشة [الوارد ذكرها] في إنبادة فرجيل، [وبال] «الحر جُوان (hargol)». [الحر جُوان: ضرب من الجراد رمادي اللون مبقع، أنظر سفر الأحبار 11:22. (المترجم)].

المقدس، وكيف عملت [تلك المعجزة] على إيجاد إدراك روحي للهيمنة المختلفة والمُحيرة لمحمد والإسلام.⁽¹⁾ وعلى الرغم من ذلك، وحتى نشوء تفسير سبتي جديد في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ظلت آلام البوق الخامس مصدر عذاب ماضوي. كانت أكثر التفسيرات شيوعاً حول مدة [البوق الخامس] تكمن في أن شهوره النبوية الخمسة ترمز إلى 150 عاماً، والتي بدأت في سنة 612، عندما شرع محمد في تعليم مبادئ دينه علانية، وانقضت، سنة 762، عندما أسس المنصور الخلافة العباسية وأنشأ بغداد كـ «بيت للسلام»، مما يشير إلى أن تحول البدو الشرقيين إلى أمة مستقرة قد أفقدهم المزيد من القوة ولم يُعد يحكمهم ملك واحد.⁽²⁾

الويل التركي وفك قيد الفُرسان الفُراتيين

وعلى الرغم من أنه قد نُفخ في البوق الخامس قبل وقت طويل من حركة الإصلاح الديني، وأصبح من الواضح أن عذاب المشرقين كان مسألة تاريخية، إلا أنه لم يكن ثمة إجماع حول زمن انقضاء البوق السادس (أو الويل الثاني - الطاعون الأخير قبل يوم الحساب العظيم) أو إن كان زمانه لا يزال قائماً بالفعل. لقد عد المعلقون [على الكتاب المقدس] هذا الويل تصوراً مُسبقاً لصعود الأتراك العثمانيين وإمبراطوريتهم، القوة السياسية التي كان يحسب حسابها، والتي احتفظت بسيطرتها على القدس والأرض المقدسة منذ الحروب الصليبية. لم

(1) «ليس سهلاً أن نخصص موضوع نبوءة مُسلم به، سلط عليه التاريخ والعناية الإلهية ضوءاً أكثر قوة أو وضوحاً». جورج بوش، حياة محمد (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1830)، 208. «الملحق أ». ومن أجل مناقشة حول كيف أن التاريخ الإسلامي يُثبت نبوءات الكتاب المقدس، انظر، أيضاً، فوائده للدراسة النبوءات (بالتيمور، 1832). [إضافة: قامت مطبعة جامعة بوسطن، في العام 2001، بإعادة نشر كتاب جورج بوش (وعنوانه بالكامل: حياة محمد، مؤسس الإسلام. وإمبراطورية المشرقين)، وقد أشار بـ دِدمر، في مقالته، «إعادة نظر: جورج بوش الأول» (نيويورك تائمز، 2007/7/22) إلى اعتراض الأزهر، في العام 2004، على نشر الكتاب لأنه يسيء إلى النبي، مما حدا بوزارة الخارجية الأميركية، آنئذ، إلى إصدار بيان توضح فيه الصلة العائلية بين جورج بوش المؤلف (1796-1859) وجورج بوش، رئيس الولايات المتحدة. ويشير، أيضاً، إلى أن الأزهر قد تراجع عن قراره بمنع الكتاب، في العام 2005، بعد قراءة متأنية للكتاب، على حد قوله! هذا ولا تختلف آراء جورج بوش الأول عن آراء خلفه، ففي كتابه وادي الرؤيا، أو. عظام إسرائيل المحافة وقد أعيدت إلى الحياة، (1844) نادى بالإعلاء من شأن اليهود عبر إقامة دولة يهودية في أرض إسرائيل. (المترجم)].

(2) نيوتن، أطروحة عن النبوءات، 548-9؛ غل، شرح سفر الرؤيا، 764؛ فيبزر، التقوم المقدس، المجلد الثالث، 285؛ آرون كن، عرض لنبوءات الكتاب المقدس مع أحداثها، وعهد تحقيقها (بوسطن: صموئيل آرمسترونغ، 1813)، 13، إسحق تيلر هنتن، نبوءات سفر دانيال وإنجيل يوحنا. مزودة برسوم توضيحية لأحداث التاريخ (سينيت لويس: تييرنبُل آند براي؛ وُدُورد آند ماثيوز؛ ديفيد كيث، 1843)، 111.

تكن حقيقة إدراك الإسلام بوصفه قدراً إلهياً واضحة تماماً، بالنسبة إلى المعلقين، إذ تصف الآيتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة من الإصحاح التاسع «صوتاً من قُرون مذبح الذهب الذي أمام الله» أمراً للملاك السادس أن ينفخ في بوقه نادياً: «حُلْ الملائكة الأربعة الموثقين على نهر الفرات العظيم». كان المعلقون البروتستانتيون الأوائل، كتوماس برايتمن وجوزيف مييد، مقتنعين أن هؤلاء الملائكة الأربعة إشارة إلى مجموعات مختلفة اجتمعت كي تقيم الإمبراطورية العثمانية، حيث كانت المشيئة الإلهية قد هيجتها لتحدي المسيح الدجال الروماني والحد من فاعليته في تدمير حقيقة الكنيسة.⁽¹⁾ لقد حال خوف [تلك] الإمارات من الحملات الصليبية، والنزاعات الداخلية، والغزوات المغولية من الشرق - والتي عدت جميعها قدراً إلهياً- دون قيامها بمهاجمة المتوسط المسيحي، بل دفعتها إلى البقاء في الأراضي التي «حامت» فيها حول نهر الفرات منتظرة الإذن الإلهي لمعاقبة المسيحية الوثنية.⁽²⁾ أذن تبويق البوق السادس للأتراك «بالزحف إلى خارج تلك المضائق» واجتياح الغرب كـ «طوفان» أو مثل «سَحَطٍ عظيم». ⁽³⁾ وأوجدت هذه الفتوحات العثمانية ما أطلق عليه المطران نيوتن بـ «الإمبراطورية الجديدة» التي ترث من الشرقيين عبادة المسيح الدجال المشرقي، وتضاعف من قوة غزواتهم الفاجعة.⁽⁴⁾

وفي حين أن الويل المشرقي كان مُقدراً له أن يكون عذاباً مسلطاً على مناطق السلطة البابوية، فإن الويل التركي اشتمل على «قتل ثلث الناس». وقد أول المعلقون البروتستانتيون هذه الآية أنها تشير إلى الحصة المشرقية، أو البيزنطية، من الإمبراطورية الرومانية المقدسة، والتي كانت وثنيتها قد تسببت في استياء displeasure إلهي تجلّى في شكل جيوش تركية استولت على القسطنطينية. مكنت تلك الحُدُوس البروتستانتين من الإيمان (خاصة بعد صد

(1) كان ثمة تضارب، جدير بالاهتمام، في التعليقات النبوية المتعلقة بهوية ملائكة العقاب الأربعة هؤلاء، وأن محاولات ربطهم بصعود العثمانيين تطلّب مراجعة لكل المصادر الدنيوية المتوفرة حول التاريخ التركي والإسلامي. لقد تجنّب بعض النقاد مثل هذه الإنجازات القياسية (والتي دفعت تناقضاتها الذاتية بأحد النقاد إلى عدها «عبئاً ثقيلاً على النظرية التركية في التفسير برمتها») معتبرين الرقم أربعة، ببساطة، رقماً كونياً جامعاً، كمثل دلالة على أربع رياح [السما]، أو على قرون المذبح الأربعة في مستهل هذه النبوءة بعينها. إي. بي. إليوت، ساعات مع سفر الرؤيا: أو، تعقيب على سفر الرؤيا، الطبعة الرابعة، أربعة مجلدات (1843؛ لندن: سيلي، جاكين وهايلداي، 1851)، المجلد الأول: 490.

(2) «شرح لسفر الرؤيا»، أعمال توماس غُدُون، تحرير جون سبي ملر، 12 مجلداً (إدنبره: جيمس نيكول، 1865)، المجلد الثالث: 57؛ وقد قام غُلّ باستخدام [لفظة] «يحومون hovering»، أيضاً، في [كتابه]، شرح سفر الرؤيا، 767.

(3) برايتمن، رؤيا القديس يوحنا، 103؛ غُلّ، شرح سفر الرؤيا، 767.

(4) نيوتن، أطروحة عن النبوءات، 551.

الحصار التركي لثيينا سنة 1683) أن مناطقهم سوف تنجو من «غضب هذا الجيش الوحشي» ما إن «تمكث أمواج البحار الهائجة مع الرمل القليل». ⁽¹⁾ إن الثأر من الكنائس المشرقية الذي تم على أيدي العدد الهائل من الفرسان التركيين السريعين قد كان، في الواقع، وحشياً ولا يُغتفر، مثلما جاء في الصور المخيفة التي وصفها يوحنا البَطْمُسي في الآيات 16-19 من الإصحاح التاسع من سفر الرؤيا:

وعددُ جيوش الفرسان مِثْلَ ألف ألف وقد سمعتُ عددهم. وهكذا رأيتُ الخيلَ في الرؤيا والراكبين عليها لهم دروعُ ناريةٌ وسَمَنُجُونِيَّةٌ وَكِبَرِيَّةٌ وَرُؤُوسُ الخيلِ كَرُؤُوسِ الأَسُودِ وَمِنْ أَفْوَاهِهَا تَخْرُجُ نَارٌ وَدُخَانٌ وَكِبَرِيَّةٌ. وبهذه الثلاثة قُتِلَ ثُلُثُ الناسِ أي بالنارِ والدخانِ والكبريتِ الخارجةِ من أفْوَاهِهَا. فإن سلطانَ الخيلِ في أفْوَاهِهَا وفي أذنانِهَا لأن أذنانِهَا تُشَبِّه الحَيَاتِ وَلِهَا رُؤُوسٌ تُضْرِبُهَا. ⁽²⁾

لقد رمزت هذه القسوة الواضحة لهؤلاء الفرسان الأتراك، والمتغايرة مع الخروج المفاجئ للجراد المشرقي، إلى حقيقة أن للفرسان رؤوس أسود وأنيابها، مما يجعلهم - وفقاً للناقد الأميركي جون هيبود- «مقدمين، ومندفعين، وجسورين». ⁽³⁾ بدت النار، والدخان، والكبريت الخارجة من أفواه الخيول، بالنسبة إلى كثير من المفسرين، «أكثر الإشارات الضمنية وضوحاً»، والتي تشير إلى عتاد الأتراك الحربي وإلى البارود الذي اعتقد أنهم قد اخترعوه. ⁽⁴⁾ استطاع معلقون كثيرون إدراك لماذا افترض أولئك الذين شهدوا هذه القوة النارية - وقد كانوا مثل يوحنا الرسول غير عارفين بمصدرها - أن النار والدخان خرجا، فعلياً، من أفواه

(1) برايتمن، رؤيا القديس يوحنا، 104.

(2) النص العربي مأخوذ عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن دار المشرق، في بيروت، سنة 1986، المجلد الثالث: 447. (المترجم).

(3) جون هيبود، النصر المسيحي (ناشيفل، تينيسي: توماس جي. برادفورد، 1819)، 85.

(4) نيوتن، أطروحة عن النبوءات، 554، وكذلك [كتاب] نبوءات سفر دانيال والإنجيل يوحنا لِهِنْتِن، 151؛ التقويم المقدس لِفِيْبِر، المجلد الثالث: 289 (والذي يستشهد [بما قاله] غِبْن حول استخدام المدفعية في حصار القسطنطينية)؛ مفتاح سفر الرؤيا لِمِيْد، 116؛ مقال حول رؤيا القديس يوحنا لَوِسْتِن، 186؛ ساعات مع سفر الرؤيا لإِلْيوت، المجلد الأول: 511؛ شرح سفر الرؤيا لِبَل، 107-8 (الشكل 2.2).

الخيل وليس من البنادق التي يحملها الفرسان.⁽¹⁾

وما إن اقتنع هؤلاء المفسرون أن البوق السادس قد بشر بظهور العثمانيين الأتراك وفسر ذلك، حتى رغبوا في معرفة كم سيدوم ويل الانتقام الإلهي هذا. فسرت الآية الخامسة عشرة من رؤيا يوحنا أن الملائكة الأربعة «كانوا مُتجهزين للساعة واليوم والشهر والسنة» ليقتلوا، خلال ذلك، ثلث الناس. وبناء على التقويم الذي استخدم لحساب هذه النبوءات، فإن ويل الأتراك كان مقدراً له أن يدوم إما 391 سنة و15 يوماً أو 396 سنة و106 أيام. ومع ذلك، ورغم مدى الاتفاق أو الاختلاف بشأن مدته، فإن تحديد تاريخ بدايته قد استجلب استنتاجات معقدة بُنيت على مراجعة المصادر التاريخية المتوافرة. رأى بعضهم أن الويل التركي ينتهي بسقوط القسطنطينية سنة 1453؛⁽²⁾ فيما اعتقد آخرون أن هزيمة الجيوش العثمانية المتقدمة أشارت إلى أن [الإمبراطورية] قد انهارت في القرن السابع عشر. في 1754، قام توماس نيوتن بترويج تفسير سيكون التفسير المعياري بالنسبة إلى عدد من المعلقين الثقات في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وهي حقبة انتهت بانتزاع «كامينيك بودولسكي» من البولنديين في 1672، والتي عدت آخر التوسعات الإقليمية للإمبراطورية العثمانية.

ويمكننا العثور على قوة الجداول التاريخية هذه عبر استقصاء كيف عمل سيناريو ثالث يتعلق بانقضاء الويل التركي، في أواخر القرن السابع عشر، على التأثير في الطموحات الألفية لكل من إنكريز وكن ماذر، القسيسين الطهرانيين الشهيرين. لقد زعم روبرت ميدلغف، في السيرة التي أنجزها عن آل ماذر، أن «كُن ماذر ونظراءه قد دشنوا حقبة ترقب رؤيوي في أميركا»، ثم لاحظ أن حماسة آمال عقيدتهم الألفية نشأت من قراءتهم [لأعمال] أخروين

(1) ميد، مفتاح سفر الرؤيا، 117؛ استخدم إسحق هنتن رد فعل شعبي الأزتك والإنكا تجاه الأسلحة الإسبانية كمعيار مواز (نبوءات سفر دانيال وإنجيل يوحنا، 151). فيما تناول جون هيوود، بطريقة ماثلة، منظور «الأميركيين العاديين» (النصير المسيحي، 86). لقد استشهد برايتمن وميد، كدليل [على أفولهما]، بإسناد من [كتاب] لونيوكوس تشالكوندي تاريخ الأتراك Turcicam Historia يتعلق بمدفع كبير استخدم في حصار القسطنطينية كانت تجره أنيار سبعين ثوراً، مدعين أن «الروح القدس تصف لنا هذا العدو بتلك الآلات الحربية التي أخذت بالظهور مع هذا الطغيان». برايتمن، رؤيا القديس يوحنا، 104؛ ميد، مفتاح سفر الرؤيا، 117-18؛ غل، شرح سفر الرؤيا، 108. وجد توماس باين، مفكر حركة التنوير، أن رواية توماس نيوتن حول المدفع الضخم منافية للعقل، مدعياً أن «المطران يتفوق على غوليفر». «استقصاء النبوءات» [ضمن المؤلفات الكاملة لتوماس باين، مجلدان، تحرير فليب إس. فونر (نيويورك: سيتادل برس، 1969)، المجلد الثاني: 877-8 رقم 37.

(2) أنظر، على سبيل المثال، [كتاب] إسحق نيوتن، تعليقات على نبوءات دانيال، ورؤيا القديس يوحنا (لندن: جيه. داربي آند تي. براون، 1733)، 307.



الشكل 2.2: رسمٌ أخروي لـ «المسلمين» وفقاً للبوئين الخامس والسادس من سفر الرؤيا. يمثل المسلمون الجالسون على الخيل الشرقيين (بالرماح) والأتراك (البنادق). لقد صور التعليق على الويل التركي، والذي يحدد ذلك المؤلف تاريخ بدايته بالعام 1449، أن [ذلك الويل] يمثل في «البنادق التي استخدمها الأتراك الجالسون على الخيل (وهي حقيقة تاريخية)». يشير التعليق إلى الآية السابعة عشرة من الإصحاح التاسع من سفر الرؤيا: «وهكذا رأيتُ الخيل في الرؤيا والجالسين عليها، لهم دروعٌ ناريةٌ وأسماخُوتيةٌ وكبريتيةٌ، ورؤوس الخيل كروؤس الأسود، ومن أفواهها يخرجُ نارٌ ودخانٌ وكبريتٌ» [الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الثالث، 2001]. الجزء الأيمن السفلي من جدول كرونولوجي لرؤى دانيال ويوحنا (بوسطن: جيه. في. همز، حوالي 1843). بإذن خاص من الجمعية الأثرية الأميركية.

ذائعي الصيت، كجوزيف مييد، ويير جوريو، وتوماس برايتمن.⁽¹⁾ لقد زعم برايتمن، مستشهداً بـ «إجماع كل المؤرخين»، أن عصر الهيمنة التركية بدأ في سنة 1300، وعند إضافتها إلى الـ 396 سنة المكونة للحقبة النبوية للويل الثاني فإن [ذلك العصر] سوف ينتهي بعد 396 سنة، أي في العام 1696.⁽²⁾

عبر إنكريز مآذر، بعد قراءته لهذه النبوءة، عن آماله أن يُودَنَ للأتراك فيلفظوا أنفاسهم الأخيرة، وفقاً للجدول النبوي.⁽³⁾ أقر إنكريز مآذر بصحة النظرية الأخروية [القائلة] «بوجوب تدمير الإمبراطورية العثمانية قبل نجاة كل إسرائيل» لأن اليهود «لن ينعموا بأرض آبائهم بسلام ثانية طالما بقي [لذلك المسيح الدجال المشرقي] أية قوة تحول دون [تحقيق] ذلك».⁽⁴⁾

كما شارك كَتَن معتقد والده حول النهاية الوشيكة للأتراك. فعلى سبيل المثال، فسر كلا الرجلين رواية المجيء الثاني [للمسيح] في إنجيل متى، والتي تشير إلى عدم مقدرة القمر على أن يهب ضوءه، بوصفها ترمز إلى أفول الهلال التركي.⁽⁵⁾ جادل كَتَن مآذر (أثناء وعظه [أعضاء] جمعية المدفعية في ماساتشوستس⁽⁶⁾، سنة 1691، حول قُرب حلول الزمن الذي تتحول فيه السيوف التي يحملها الجنود إلى سِكِّ)⁽⁷⁾ أن «مُحمديَّة زائلة» كانت «أمارة» واضحة على دُنُو المجيء الثاني للمسيح، وتشكل واحدة من «الأشياء التي يجب البحث عنها» من أجل [إيجاد] اسم لهذه العظة sermon. تنبأ مآذر أنه «خلال أقل من سبع سنين من هذا الزمان، فإن السلطان الأعظم سوف يذوق الدَّل، ولن يُسبب أية ضيق لأوروبا

(1) روبرت ميدلغف، آل مآذر: ثلاثة أجيال من المفكرين الطهرانيين. 1596-1728 (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1971)، 323.

(2) برايتمن، رؤيا القديس يوحنا، 103-4.

(3) إنكريز مآذر، مقالة حول المذنبات Kometographia (بوسطن، 1683)، 137-8.

(4) إنكريز مآذر، سر خلاص إسرائيل (لندن، 1669)، 25-6. وانظر، أيضاً، كتابه، أطروحة في العقيدة الغريبة.. (بوسطن، 1683)، 93-4، 110.

(5) متى 24: 29-30. وجد إنكريز مآذر أن تدمير الملكية التركية هو «ما تقصده [هذه الآية] قبل كل شيء» (سر خلاص إسرائيل، 30). «يجب أن يأفل القمر التركي، قبل أن تخرج الكنيسة من ليلها، أو قبل أن نسمع ها قد جاء نورك». كَتَن مآذر، مسألة لاهوتية Problema Theologicum (1703) مخطوط غير منشور، الجمعية الأثرية الأميركية، 55.

(6) أقدم المنظمات العسكرية التي أنشئت في أميركا الشمالية، وواحدة من أقدم ثلاث منظمات حول العالم. أنشئت، في الأصل، كمنظمة شعبية للدفاع عن المستعمرات البريطانية الشمالية. (المترجم).

(7) «فيضربون سيوفهم سِكِّاً وأستنتهم مناجل». أشعيا 2، 4 (المترجم).

ثانية).⁽¹⁾ وعد إنكرييز وَكَّتِن مَادَر أن نهاية هذه «الضربة Plague»⁽²⁾ نذير حاسم لسقوط البابوية وعودة اليهود. فلقد نظر كَتِن إلى دمار القوة التركية بوصفه علامة عظيمة على رحمة الله؛ لإيمانه أن لا فاتحين، منذ ابتداء العالم، «أهرقوا أنهار الدماء تلك، مثلما فعل الأتراك الرهييون». لقد فسر كَتِن مَادَر الأخبار المخالفة لذلك، في تقادير حياة الإمبراطورية التركية، بوصفها «علامات صريحة» تُثبت انقضاء الويل الثاني.⁽³⁾

وكلما اقترب موعد نهاية الأتراك الحاسمة، أصبحت ابتهالات مَادَر أن المسيح سوف يُتم وعده ابتهالات حماسية. ففي يوم أحد من حزيران لسنة 1696، وعظ كَتِن مَادَر جمعاً حاشداً من المصلين حول القدر الرهيب لعدة بحارة من نيو إنجلاند تم أسرهم في شمال أفريقيا. كتب مَادَر في يومياته [قائلاً]:

لقد آمنتُ فعبرتُ عن ثقتي أن لدى ربنا يسوع المسيح شيئاً عجيباً يتعلق بحرية بعض
أسرانا.

بلى، فخلال مرات عديدة في أيام الرب، وأمام جموع غفيرة، [في] صلواتي
العمومية، عبرت عن هذه الثقة. آه يا نفسي الخاطئة، انتبهي إلى الواقعة!
ذاك أني سوف أرى، دون ريب، هؤلاء الأسرى المساكين وقد تم إنقاذهم، على
نحو مدحش، في ظروف سوف تمدني بفُرص كي أجد الرب يسوع المسيح إلى أبعد
الحدود.⁽⁴⁾

لم تكن هذه «الثقة» التي أثارت حماسة مَادَر أقل أهمية من إيمانه أن الأتراك (والدول
البربرية التي عُرفت في ذلك الوقت بـ «أتراك زَالِي Zallee») سيكفون عن ابتلاء الكنيسة،
في الزمن ذاته الذي كان يعظهم فيه. ففي موعظة حماسية في ذلك العام، صرح كَتِن مَادَر أنه

(1) كَتِن مَادَر، أشياء يجب البحث عنها، 31-7. بحلول 1690، أصبح كَتِن مَادَر يترقب بحماسة الألفية «Chiliad السعيدة»
لأن [الأمر] «لم يُعد، بالنسبة إلي، موضع تساؤل، أن البوق الثاني قد أصبح غابراً، وأن الثالث الذي تعرفونه سيحل
سريعاً». المنزلة المحاضرة لنيو إنجلاند (بوسطن: صموئيل غرين، 1690)، 35.

(2) «... ولم يكن أحدٌ يقدر أن يدخل الهيكل حتى كملت سبع ضربات السبعة الملائكة». سفر الرؤيا 8:15 (الترجم).

(3) كَتِن مَادَر، عجائب العالم المحبوب (بوسطن، 1693)، 39-40.

(4) يوميات كَتِن مَادَر، مجلدان (نيويورك: فريدريك أنغار، 1957)، المجلد الأول: 197.

تمنى لو استطاع «الحديث بصوت مُدو كالقوق السابح» وأن مستمعيه سوف يختبرون الثورة الأكثر إدهاشاً في التاريخ أثناء حياتهم: «لقد أزعج اليوم، حين لا تعود الإمبراطورية التركية وياً على المسيحية، وتصبح، عوضاً عن ذلك، جزءاً من العالم المسيحي».⁽¹⁾ وفي «رسالة إلى أبناء الأبرشية من الأسرى الإنجليز في أفريقيا» (1698)، حث المسيحيين المحتجزين في الدول البربرية على رفض الديانة الإسلامية بتقوية إيمانهم أن المسيح قد تنبأ بصعود الإسلام وفنائه في المستقبل القريب.⁽²⁾ وعندما تم إطلاق سراح الأسرى في 1703، بدا وكأن صلوات مآذُر قد استجيت، فكتب، لاحقاً، في الهامش: «لقد تحقق هذا الشيء، على نحو مدهش، في السنة الحادية والأربعين من حياتي»، ثم ألقى موعظة سماها «بمجد الخير»، فرأى أن تحرير هؤلاء الأفراد من «أتباع محمد» دلالة رمزية على تطهير الكنيسة من الفساد الذي سرع، في المقام الأول، من نماء القوة التركية.⁽³⁾

وعبر إدراكهما لأهمية الأحداث وطبيعتها بعد وقوعها، حاول إنكريز وكن مآذُر الدفاع عن ثقتهم أن سقوط الأتراك قد بدأ بالفعل وفقاً لما هو مثبت في الجدول [النبوي]. ففي ذات السنة التي تم فيها تحرير الأسرى، بشر كن في [كتابه] مسألة لاهوتية أنه يتوجب على المؤمنين انتظار الـ «الحكم السعيد» لعهد ألفية الكنيسة، مؤكداً لهم أن المحيي الثاني لربنا يسوع المسيح سوف يكون بعد تخلص أوروبا من الأعمال العدائية التركية تماماً». ثم واصل مؤكداً:

اعذروني لصراحتي، إن جازفت مُضيفاً بأنه، وفي كل الاحتمالات، فإن الويل الثاني الذي بدأ ليس أبعد من سنة 1300؛ والتدابير الإلهية [التي بدأت] تجاه الإمبراطورية التركية بحلول سنة 1697: ما هي إلا انسجاط، جدير بالذكر، مع حدودنا. لكن

(1) كن مآذُر، أشياء يتوجب على المكرويين التفكير فيها (بوسطن: بي. غرين آند جيه. ألن، 1696)، 34-5.

(2) «لقد تنبأ (المسيح) بالآلاف الأشياء، التي شاهدنا حدوثها تماماً؛ ولكنه تنبأ، على وجه التخصيص، بظهور الديانة الإسلامية؛ والتي انتشرت بالحروب العربية؛ بحجبتها للمسيحية بدخان مروع، بتعذيبها لمعلمي الديانة المسيحية، بعد اتحاد الممالك التركية الأربع في عائلة عثمانية واحدة، لثلاث مئة سنة وسبع وتسعين سنة معاً». كن مآذُر، رسالة إلى أبناء الأبرشية من الأسرى الإنجليز في أفريقيا (بوسطن، 1698)، 7.

(3) كن مآذُر، «بمجد الخير»، [وردت في] أرقاء بيض، سادة أثارقة: أنثولوجيا السرديات الأميركية حول الأسرى في الدول البربرية، تحرير بيلر (شيكاغو ولندن: مطبعة جامعة شيكاغو، 1999)، 61-9. وانظر [كتاب] آل مآذُر ليدلُكف، 339-44.

<حينئذ، مَنْ الذي> سيأتي سريعاً؟ لا تخبروني أَنْ المجيء الثاني لربنا لا يزال أبعد
بألف سنة! كلا، عندي لكم أخبار أفضل مما [تقولون].⁽¹⁾

في حالة إنكريز وَكْتَن مَادَر، فإن العمل الثقافي للأخروية الإسلامية قد منحهما قوة
البرهان العالمي حول قرب حدوث المجيء الثاني [للمسيح] بدون الحاجة إلى نهضة دينية
حقيقية في أميركا. لقد تم احتواء التهديد الغريب للإسلام داخل تفسير كِتَابِي مقدس بطريقة
جانبية الحاجة إلى مجابهة تحديه الديني مباشرة، وهي مهمة مستحيلة بالنسبة إلى الطهرانيين
الذين أدى إعادة توطينهم، في نصف الكرة [الشمالي]، إلى جعلهم أكثر بعداً عن مركز شؤون
المشرق الإسلامي. كان إيمان [الطهرانيين] قد تعزز من خلال التشبُّث بإظهار الأحداث
الدينيّة والنظر إليها عبر عدسات تفسير المخيال الأخروي.

سَكْبُ الْجَمَامَةِ السَّادِسَةِ⁽²⁾: انتظار نهاية الويل التركي

ظلت تأويلات شخصية، خلال أوائل القرن الثامن عشر، مقتنعة أن الويل الثاني للهيمنة
التركية قد انتهى في القرن السابع عشر المنصرم - إما في سنة 1672 أو في 1697 - كما واصل
الاعتقاد أن السيطرة الدينية التركية كانت [على مشارف] نهايتها النبوية في التحفيز
على التأمل الروبوي. وظف الواعظون البروتستانتيون أمثلة الويل الأول كوسائل وعظية
homiletic للتلميح إلى النَقْمة الوشيكة التي سوف يهلك بها الرب غير التائبين أثناء تَبْوِيق
البوق السابع. ومع ذلك، تم الاعتقاد، على نطاق واسع، أن حقيقة بقاء الإسلام بعد البوق
السادس قد فرضت ضرورة إيجاد تأويلات نبوية تبحث عن تفسيرات إضافية لهذا التناقض
المُحِير. من الواضح أن انتهاء السنوات الـ 391 (أو الـ 396) لم يستنفد السيطرة الدينيّة للأتراك،
حتى لو بدا أن التوسع الإضافي للولايات التركية قد تم احتواؤه. فإذا كان الزمن المخصص
للـبوق السادس كي يقتل ثلث الناس قد انقضى، فكم من الوقت سُمِنَح للإمبراطورية العثمانية
نفسها كي تظل على قيد الوجود؟

(1) كَتَن مَادَر، مسألة لاهوتية، 53.

(2) «وسمعت صوتاً عظيماً من الهيكل قائلاً للسبعة الملائكة: «امضوا واسكبوا جامات غضب الله على الأرض» سفر
الرؤيا 16:1. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الثالث، 2001. (الترجم).

فسر بعض المفسرين هذا التباطؤ المُربك بتأكيدهم أن العهد الرهيب للبوق السادس كان لا يزال قائماً. أقر اثنان من رؤساء الجامعات الأميركية، في القرن الثامن عشر، نظرية النبوءة التركية، لكنهما عارضا الاعتقاد الراسخ أن الويل التركي قد انقضى. في 1757، عد آرون بيير Burr - رئيس جامعة نيو جيرزي (جامعة برنستن، في الوقت الحاضر)، ووالد النائب المستقبلي، سيئ السمعة، لرئيس الولايات المتحدة، ورأى أن الإسلام مملكة ظلام و«العقبة الأعظم في طريق نشر الإنجيل». رأي بيير أن العالم لا يزال يئن تحت [وطأة] الويل الثاني، الذي سوف ينتهي قريباً «بالتدمير النهائي للإمبراطورية التركية وفنائها» - وهو حدث سوف «يفتح الأبواب لذلك الانتشار المجيد للإنجيل الذي بشرت به آخر الأيام Latter Days».⁽¹⁾ ألف صموئيل لانغدن (رئيس جامعة هارفارد إبان السنوات الأولى لحرب الاستقلال، والذي أصبح، لاحقاً، رئيس الأكاديمية الأميركية للعلوم) كتابه الثاني عن التأويل النبوي، في العام 1791، وسماه ملاحظات حول وحي يسوع المسيح إلى القديس يوحنا. وجادل لانغدن «بعدم جواز جمع» الساعة واليوم والشهر والسنة معاً، مقترحاً أنها أشارت، بخلاف ذلك، إلى سلسلة غزوات ذات أمد أطول تفصل بينها، وأن نهاية الإمبراطورية العثمانية لم «تكن بعيدة».⁽²⁾ كان تأكيد بيير أن الويل الثاني لم ينقض بعد في 1757، ومن ثم تحرر لانغدن من جداوله التاريخية الصارمة، ضرورياً لتفسير الإخفاق الظاهر لهذين الويلين الأولين، وبغض النظر عن عقابها الانتقامي، وذلك لاقتناع المسيحيين بضرورة إصلاح كنائسهم ووضع حد لقوة الإسلام الدنيوية.

إلى حد ما، واستجابة إلى هذه الأحجية، شرع المفسرون، من ذوي الميول النبئية، في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، في إعادة تقييم إشارة نبئية محورية حول آخر الأيام [وردت] في سفر الرؤيا (سكب الجامة السادسة) لتفسير استمرار [وجود] العثمانيين المُحير. وفيما رمز ويل الأبواق إلى العقاب الإلهي للكنيسة نفسها، فإن الجلمات السبع المذكورة في الإصحاح السادس عشر قد صبت الهلاك على أعدائها. تصف الآية الثانية عشرة السيناريو الذي بموجبه «صَبَّ الملاك السادس جَامَهُ على نهر الفُرات العظيم

(1) آرون بيير، جواب الرقيب (بوسطن: سي. نييلاند، 1757)، 17-32.

(2) صموئيل لانغدن، ملاحظات حول وحي يسوع المسيح إلى القديس يوحنا (وُرسستر، ماساتشوستس: أشعيا توماس، 1791).

فَجَفَ ماوُهُ لِيَتَهَيَّأَ طريقُ الملوكِ الذينَ من مَشْرِقِ الشمسِ». ⁽¹⁾ فإذا ما تم فكُّ البوق السادس وإلقاؤه ثانية في مد الاجتياح التركي من الفُرات، فإن المنطق التأويلي قد جادل أن القوة الإسلامية لن تأفل نهائياً حتى صب الجامة السادسة. إما بالنسبة إلى التفسيرات التقليدية، فإن الجامات الخمس الأولى قد أفرغت سابقاً، وأن توقيت سكب الجامة السادسة كان حاسماً لأنه يسبق سكب الجامة السابعة مباشرة، حين سيدمر غضب الله كل القوى المعادية للمسيحية في معركة هَرَجِدُون ⁽²⁾، وهي حدثٌ ينذر بعودة المُخلص. لقد أكدت مثل تلك الرؤيا المعتقد الاستشراقي القائل أن الإسلام كان دخاناً رقيقاً أو سديمًا سيتبدد أمام شمس الألفية التي وعد بها المسيح. ومرة أخرى، عمل التعجيل بفناء الإمبراطورية التركية كإشارة واضحة على بداية البوق السابع، يوم القيامة عندما «يَنبُثُ سِرُّ اللَّهِ» (رؤيا 7:10).

لقد تم تفسير الجامة السادسة، قبل نهاية القرن الثامن عشر، بوصفها إشارةً، في المقام الأول، إلى روما والكنيسة الكاثوليكية، كمثالين دينيين لبابل الجديدة التي تحتمي خلف المناطق المحصنة الرمزية لنهر الفُرات. ففي العام 1633، وعلى سبيل المثال، زعم جون كَتْنِ (أحد الرموز الفكرية الحاضرة في ماساتشوستس البيوريتانية (الطهرانية))، بعد أن هاجر إليها من بوسطن، في إنجلترا) أن «الوثنية البابوية تتسبب في الطغيان التركي»، ثم واصل، طيلة سيرته، مؤكداً أن «خطيئة روما هي التي تسببت في زحف الأتراك، العدو البربري البهيمي، ليعاقبوا ديانة بغيضة». ⁽³⁾ ففي شروحاته على سكب الجامات السبع، أمعن كَتْنِ النظر ملياً في معنى الجامة السادسة في الآية الثانية عشرة، مقدماً رؤية حول جنة عدن منحلة الأخلاق، حيث ليست «أنهار انحلالها» روافد طبيعية بل هي الجامات السبع الواردة في الآيتين العشرتين والحادية والعشرين من الإصحاح التاسع من سفر الرؤيا: وثنية، وقتل عمد، وشعوذة، وفسوق، وسرقة.

(1) النص العربي مأخوذ عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن دار المشرق، في بيروت، سنة 1986. (المترجم).

(2) «فجمعتهم إلى الموضع المسمى بالعبرانية هَرَجِدُون». رؤيا 16:16. و«هرجيدون» تعني: تل مجدون؛ أو مجدو، وفقاً لروايات أخرى. ولم ترد لفظة «هرجيدون Armageddon»، في الكتاب المقدس، سوى مرة واحدة، وفي الآية آنفة الذكر؛ وكذلك لفظة «مجدون Megiddon»؛ في الآية الحادية عشرة من الإصحاح الثاني عشر من سفر زكريا: «في ذلك اليوم يعظمُ التوحُّشُ في أُورُشليمِ كَنُوحِ هَذَرِ مَوْنٍ في بُقْعَةِ مَجِدُونٍ». فيما ذكرت «مجدو Megiddo» في أحد عشر موضعاً. (المترجم).

(3) جون كَتْنِ، سَكَبُ الجاماتِ السبع (لندن: آر. إس.، 1642)، 15؛ جون كَتْنِ، شرح حول الإصحاح الثالث عشر من سفر الرؤيا (لندن: تيموثي سمارت، 1656)، 50، 54، 64. كما كتب كَتْنِ [قائلاً] أن «السلطنة العثمانية هي خرافة العداة للمسيحية»، سَكَبُ الجاماتِ، 30.

كانت هذه هي الخطايا التي عجزت روما عن التوبة عنها، والتي شعر كَتَن أنها «أصل الهيمنة التركية»، وال «الجدران» التي حمتهم من الغزوات الصليبية، التي بسببها سُمِح للإسلام أن يبقى.⁽¹⁾ «كيف ستقضون على الأتراك»، تساءل، ثم أجاب «جففوا ينابيع فساد الدين فقط، ومن ثم تقضون على المسيح الدجال، وتستطيعون، بلا جدال، هزيمة الأتراك، ولن يكون من الممكن، حينئذ، الدفاع عن [المسيح الدجال]، إذ يقف الآن كجدار من نحاس أصفر، ويظل كذلك حتى يتم تجفيف ينابيع الفساد».⁽²⁾ فخلال عملية «التبخر evaporation»⁽³⁾، ستزول سلطتنا الحكم الكاثوليكي والتركي، في وقت واحد، مما يفتح الباب، بدايةً، لعودة اليهود، ومن ثم لمجيء المسيح، في آخر الأمر.

لقد رمز تجفيف مياه نهر الفرات، بالنسبة إلى الواعظ واللاهوتي جوناثان إدواردز -مثلما كان، كذلك، بالنسبة إلى كَتَن- إلى «الموارد الدنيوية الزائلة، والثروة، ومصادر الدخل والإيرادات» التي دعمت روما، وسرعان ما تبخر مثلما تلاشت أبهة بابل القديمة بعد اجتياح الميديين والفرس لها من الشرق.⁽⁴⁾ على أية حال، لقد ظن إدواردز «بأن له، أيضاً، صلة بشيء آخر؛ شيء أقرب، إلى حد ما، من إنحياز واقعي... ألا وهو تدمير الإمبراطورية التركية»، فلقد آمن أنها (مع التحول اللاحق للشعوب التي تحت سيطرتها [إلى المسيحية]) سوف تحيط بظلام البابوية الذي سوف «يَطوَّق بالنور». «لأنه متى تم تدمير الإمبراطورية الإسلامية»،

(1) كَتَن، سكب الجمامات السبع، 19-23.

(2) كَتَن، سكب الجمامات، 24. كان «السلطان الأعظم»، بالنسبة إلى كَتَن، هو «لويثان»، [الوارد ذكره] في الآية الأولى من الإصحاح السابع والعشرين من سفر إشعياء، والذي سوف يقتله الرب، ليس بسيف حرب صليبية، وإنما بالسلاح النافذ لكلمة يسوع نفسها، حتى يستطيع اليهود العودة إلى الأرض المقدسة و«يزهرون» ثانية كمسيحيين. شرّح موجز لكامل سفر نشيد الأنشاد (لندن: فيليب نيبيل، 1642)، 255.

(3) عملية التبخر/التصعيد الناجمة عن تجفيف مياه نهر الفرات، وفقاً للمعتقد الأخرى. (المترجم).

(4) بعد اقتناعه (إثر قراءته لتعليقات موزز لومَن) بالاعتقاد القائل أن الكنيسة كانت لتتو في زمن الجامة السادسة، كتب عدة أوصاف لمعنى ذلك في «ملاحظات على سفر الرؤيا»، في [كتابه] محاولة متواضعة، وفي مقالة Tractate مكرسة لهذه المسألة، كذلك في كُراس بعنوان «وصف لأحداث قد تُتِم [سكب] الجامة السادسة على نهر الفرات»، حيث جمع مواضيع من الصحافة بدت وكأنها تعلق على حوادث [زمن] تحقّقها المتعاقبة. كتابات رويوية، خمسة مجلدات من أعمال جوناثان إدواردز، تحرير ستيفن جيه. ستاين، 14 مجلداً (نيو هيفن، كُتِبَت: مطبعة جامعة ييل، 1977)، المجلد الخامس: 184-91، 416-27 (في مواضع عدة)، 298-305، 253-84. جوناثان إدواردز، «ملاحظات على سفر الرؤيا»، المجلد الخامس: 186.

أكد إدواردز، «فإنها ستمهد الطريق، من دون ريب، لقيام مملكة المسيح مكانها».⁽¹⁾ تعبر هذه الازدواجية في تفكير إدواردز، على نحو مثير، عن تحول تأويلي تَمَثَّل، تدريجياً، مع تخفيف الفُرات في الآية الثانية عشرة من الإصحاح السادس عشر من سفر الرؤيا، متزامناً مع الحاجة إلى القضاء على الأتراك كوسيلة لإفساح الطريق أمام عودة اليهود. إن اتحاد هذا الإجماع الجديد واضح في قوة التوقع التي أفرزتها سلسلة تعليقات أميركية بين الحرب الفرنسية الهندية وحرب 1812. لقد بين إيثن سميث - أحد مفسري النبوءات الذين كتب إليهم ليقي بارسنز طلباً للنُصح عندما كان في الشرق الأدنى - المثل الذي اعتبره العثمانيين رمزاً دينياً للفرات. كُتِب، في 1811، أنه «لا بُد من إسقاط الإمبراطورية العثمانية خلال فترة ليست بعيدة من الآن... كما يبدو أن حُكم الجامة السادسة يتنبأ، على نحو مدهش، بتحقيق هذا الحدث». وبوصفهم تجسداً للفرات، تلك «العقبة القَدَرية» التي تحول دون إعادة توطين اليهود، آمن سميث أن الهيمنة العثمانية سوف تتبخر بذات الطريقة التي انشَقَّ فيها البحر الأحمر من أجل عودة العبرانيين إلى [أرض] كنعان في زمن موسى.⁽²⁾ رددت كتابات سميث النبوية أصوات آخرين كثيرين ممن عدوا تخفيف الفرات إشارةً رمزية [من رموز الكتاب المقدس] تدل على فناء الإمبراطورية العثمانية.⁽³⁾

(1) إدواردز، كتابات رويوية، المجلد الخامس: 188، 190. يُبين وصف مآذَر للآية الثانية عشرة من الإصحاح السادس عشر من سفر الرؤيا مظهراً مبكراً على وجهة النظر هذه. لقد فسر هذه الآية على أنها إما تنبؤ بـ «تخفيف» حقيقي مثلما حدث في زمن موسى مع البحر الأحمر، أو تشير إلى تبيُّر القوة الدينية للإمبراطورية التركية، المملكة الآشورية لهذا الزمان». لقد بين مآذر، بوضوح، أن هذه الآية تدل على أن «دمار الله المهلك سيحيق بالإمبراطورية العثمانية، بطريقة أو بأخرى، حتى يجعل الطريق واضحة أمام خلاص إسرائيل». مآذر، سر خلاص إسرائيل، 31-4.

(2) إيثن سميث، أطروحة في النبوءات المتعلقة بالمسيح الدجال وآخر الأيام (تشارلز تاون، ماساتشوستس: صموئيل بي. آرسترونغ، 1811)، 326، 331-3.

(3) في أوائل سنة 1757، نص [كتاب] وليام ثوري، مقالة موجزة تتعلق بالمستقبلات، أن «الله سوف يجمع اليهود، بطريقة أو بأخرى، في أرضهم الأصلية، ومن ثم يمنحهم حق العودة عبر تخفيف نهر الفرات، والذي اعتقد [بأنه سوف يتحقق] بالقضاء على قوة الأتراك العظيمة، ووضع حد لها، في ذلك الجزء من العالم؛ سواء بالاضطرابات الداخلية، أو بحروب مع الأمم الأخرى، أو بكتليهما معاً». (بوسطن: إيدس آند غل، 1757)، 58. في 1780، فسر توماس ولز براي، في [كتابه] أطروحة حول الجامة السادسة، أن الفرات العظيم أعان روما والقسطنطينية، وأن المسيح الدجال «قد وضع كلنا قدميه، سوية، على العالم المسيحي». ولكن الفرات، بالنسبة إلى براي، رمز، أولاً، إلى «تلك القوة المتعاطمة للمدمرين الموحدين.. المستعبدين تحت حُكم طغيان إبليس». سوف يعلن تخفيف الفرات عن هزيمة الإمبراطورية العثمانية، إحدى «القلاع العظيمة لإمبراطورية إبليس». (هارتفورد، كُنْتِكِت: هُدسن آند غُدون، 1780)، رقم 18، 17. ثم، بعد عشر سنين، بشر آسا مكفارلند - وهو مشيخي Presbyterian من كُنكور، في ماساتشوستس - في [كتابه] =

لقد منح المعلقون الجامة السادسة شهرتها، خلال الحقبة القومية المبكرة، لأنها فسرت لماذا لم يسقط الأتراك رغم انقضاء زمن ويلهم، لكنها ساعدت المفكرين، أيضاً، على حل السؤالِ المشرقي - الأحداثِ الدنيوية المُقلقة الواقعة في أوروبا الشرقية وغرب آسيا - بوجهة نظر دينية عالمية النطاق. شاعت المفاهيم الألفية خلال الحرب الفرنسية الهندية (ومن ثم استجابة لقانون كيبيك Quebec) والتي حصرت النزاع على شمال أفريقيا بين فرنسا وإنجلترا بوصفه أحد أحداث الصراع الديني بين الكنيسة الحقة وفيالق المسيح الدجال.⁽¹⁾ ولكن التحالف مع فرنسا خلال سنوات الثورة، والحاجة إلى تكيف الوطنيين الكاثوليك، حال دون انتباه الأميركيين إلى فرنسا الكاثوليكية بوصفها عدوة للمسيحية. ومع قدوم الثورة الفرنسية بتحديثها الراديكالي لكل من السلطة الإكليريكية (الكهنوتية) والدين القائم على الكشف الرويوي، تعززت النبوءات الكتابية لدى الكثير من المؤمنين بها، مضاعفة من الحمى التأملية أن زمن النهاية قد كان وشيكاً. وحين غزا نابليون شرق المتوسط سنة 1798، أصبحت المرحلة مُهيأة لتخيّل مواجهة (نُبوية) حاسمة [تُنذر بدمار شامل] بين قوى الثور والظلام في الأرض المقدسة.⁽²⁾ وظف ديفد أوستن - من إليزابيث تاون، في نيوجيرزي - نبوءات من سفر دانيال للإشارة إلى الأتراك، وجادل أن الغزو النابوليوني لمصر كان «يدق الإسفين الذي قد يمزق الإمبراطورية الإسلامية، في آخر الأمر»، ويمكن اليهود من سبيل العودة إلى إسرائيل.⁽³⁾ لقد كانت أزمة الرغبات الرويوية التي هيجها الثوار الأميركيون والفرنسيون، والأحجية المتواصلة للهيمنة التركية على القدس، ووجود هذا التراث من التعليقات الثوراتية المتأخّة، هي التي دفعت التاريخ الإسلامي لأن يبرز، في أواخر القرن الثامن عشر، كـ «ثيمة

= علاماتٍ آخر الأيام أن «أقول الإمبراطورية التركية سوف يدل على أن النهاية قد اقتربت». ثم أكد: «عندما تسقط الإمبراطورية، والتي هي الآن في سبيلها إلى الزوال»، سيبدأ اليهود في العودة، معاً سيثم كمال المسيحيين، ويستعيد المسيح قوته وسلطانه». (كنكورد، ماساتشوستس: جورج هُوو، 1808)، 12. وانظر، أيضاً، [كتاب] جوزيف غالاري، تعليقات موجزة (ترنن، نيوجيرزي: جيمس أورام، 1809)، 312.

(1) جون بيرنز، العناية الإلهية والوطنية في أمريكا [الحقبة] المبكرة 1640-1815 (تشارلستون: مطبعة فرجينيا الجامعية، 1978)، 32-50. جيمس وست ديفيدسن، منطق التفكير الألفي: ثيو إنجلاند القرن الثامن عشر (نيو هيفين، كونيكتيكت: مطبعة جامعة ييل، 1977).

(2) وصف جوزيف لاثرب نابليون بـ «ملك المُحمدين»، مؤكداً أن الله قد أخبر، بكل ما في الكلمة من معنى، عن هذا الحدث عبر حقيقة أن اسم «أبوليون Apollyon» على بُعد حرف من اسم نابليون Napoleon. موعظة عن أخطار [نهاية] الأيام (سيرنغفيلد، ماساتشوستس: فرانكيس سينز، 1798)، 44.

(3) ديفد أوستن، باب الألفية وقد انفتح (إي، وندسهر، كونيكتيكت: لوثر برات، 1799)، 23.

رئيسة في الأدب الألفي الأميركي»⁽¹⁾، وفقاً لروث بلّك، مؤرخة الفكر الأخروري الأميركي. إن الربط النبوي بين نهاية الهيمنة التركية على الأرض المقدسة والإيمان الحماسي بالوعد [الإلهي] بقرب عودة المسيح قد دفع الأميركيين الذين يرتقبون [زمن] النبوة، في الحقبة القومية المبكرة، إلى تعقّب أحداث تاريخية تتجلى في الإمبراطورية العثمانية باهتمام مُذهل. «يُمثل تدمير القوة الإسلامية عهدَ بداية أشياء كثيرة مهمة أخرى»، فسّر، وعلى نحو بليغ، تعليقٌ يرجع لسنة 1798: «في ذلك الوقت، سيتحقق خلاص شعب الله، أو كل مَنْ جاء ذكره في الكتاب، ومن ثم يكون النُشور».⁽²⁾ ونتيجة لذلك المُبرر التهكمي في التأكيد أن مجيء المسيح قد بات وشيكاً، قام البروتستانتيون بالانتباه، على نحو شديد الحماسة، إلى تقلّبات ما كان، بالنسبة إليهم، إمبراطوريةً بعيدة وشيطانية. يُمثل الإيمان الراسخ والمنطق، اللذان عدهما أولئك القادة النهاية الوشيكة للعثمانيين، القوّة الأخروية الشاحذة لمخيل الثقافة الأميركية المبكرة.

بحث المفكرون الرويويون عن تفسيرات إضافية لسقوط تركيا باستقصاء تماثلات تناصية بين النبوءات في سفر رؤيا العهد الجديد وسفر دانيال العهد القديم. فسرت هذه القراءات للإصحاح الحادي عشر من سفر دانيال السقوط الحتمي للإسلام بطريقة تَمّت سكب الجامة السادسة لسفر الرؤيا. تحدثت الآيات 40-43 من هذا الإصحاح عن «وقتِ النهاية» [أو «وقتِ الانقضاء»] حيث يَنْطَحُ «مَلِكُ الجنوب» المسيح الدجال فيما «يَنْزِلُ مَلِكُ الشمال كالزوبعة»، ويدخل أراضي كثيرة، ومن ضمنها «الأرض البهية» [أو «الفاخرة»].⁽³⁾ ينتهي الإصحاح الحادي عشر بهاتين الآيتين (44-45):

وتُفَزِعُهُ أَخْبَارُ مِنَ الشَّرْقِ وَالشَّمَالِ فَيُخْرِجُ بِحَقِّ شَدِيدٍ يُيْدمِرُ وَيُسَيِّلُ كَثِيرِينَ.

(1) روث إتش. بلّك Bloch، جمهورية خيالية: التيمات الألفية في الفكر الأميركي، 1759-1800 (كيمريدج ونيويورك: مطبعة جامعة كيمريدج، 1985)، 145.

(2) خصائص في النبوءات ملائمة لوصف قوة الجمهورية الفرنسية وأمدّها (نيويورك: جون تايلت، 1978)، 10.

(3) «وفي وقت الانقضاء يَنْطَحُ [هـ] >المسيح الدجال، على سبيل المثال< مَلِكُ الجنوب قَيْتَزُلُ عليه مَلِكُ الشمال كالزوبعة بفجلاّت وفُرسانٍ وسُفُنٍ كثيرةٍ ويدخل الأراضي وَيَطْمُو وَيَعْبِر. ويدخل الأرض الفاخرة فَتَسْقُطُ مُدُنٌ كثيرةٌ وَيَنْجُو هُوَ، من يَدِهِ أَدْوَمٌ وَمَوَاتٌ وَأَطْرَافُ بَنِي عَمُون. ويُلقَى يَدُهُ على الأراضي وأَرْضُ مِصْرَ لَا تَنْجُو. ويستولي على كنوز الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وعلى جميع نَفَائِسِ مِصْرَ وفي طريقِهِ اللَّوَبِيُّونَ وَالْكُوشِيُّونَ». دانيال 11: 40-43. [النص العربي مأخوذ عن ترجمة الكتاب المقدس، الصادرة عن دار المشرق، في بيروت، سنة 1986].

وَيَنْصُبُ أُخْيَيْتَهُ مِثْلَ قُصُورِ بَيْنَ الْبَحَارِ فِي جَبَلٍ فَخْرٍ الْقُدْسِ وَيُلْغِ حَدَّهُ وَلَيْسَ لَهُ
مِنْ نَصِيرٍ.⁽¹⁾

رأى المعلقون الكتّابيون هذا السيناريو تفسيراً لأعمال النهب والتخريب التي يقوم بها الأتراك بأن «يَطْمُؤُوا وَيَعْبُرُوا» الشرق الأدنى وشمال أفريقيا، ويقهروا شعوبها بدمار شديد قبل أن يلاقوا حتفهم في آخر الأمر. ففي أوائل أربعينيات القرن السابع عشر، أقر إفرام هوت وتوماس باركر، الشارحان الأميركيان الأولان لسفر دانيال، أن «ملك الجنوب» إشارة إلى الغزوات الشرقية للأرض المقدسة؛ كان العرب قادرين على «نطح» الإمبراطورية البيزنطية دون هزيمتها أبداً، وهو موقف استمر طيلة الحقبة القومية المبكرة. فيما بدا من الواضح أن «ملك الشمال»، بالنسبة إلى كثير من الشارحين، يصف توسع الأتراك العثمانيين في المنطقة الساحلية للمتوسط بعيداً حتى الجزائر ((المصريون، واللوبيثيون Lypyians، والكوشيون Ethiopians)، ويفسر، في الوقت ذاته، عدم خضوعهم تماماً للبدو العرب (المُشار إليهم بـ «موآب، وأدوم، وعمون»). كما فسرت هاتان الآيتان السيطرة العثمانية على الأرض المقدسة «جبل فخر القدس» بين المتوسط والبحر الميت) وتنبأت أن تلك السيادة كان مُقدَّرَ لها أن تُخفق في النهاية.⁽²⁾ وخلال الحقبة القومية المبكرة، أيد كتاب أميركيون يتناولون [في كتاباتهم] الثيمات الأخروية تطبيق الآيات 40-54 من الإصحاح الحادي عشر من سفر دانيال، بشدة، على الإسلام. ربط بنجامين غيبيل (خريج جامعة ييل الذي درس الجراحة واستقر محامياً بكلينغ وورث في كِنْتِكِت) «ملك الشمال» هذا بالأتراك، والفراسيين، والمسلمين الآخرين الذين «تَشْرَبُوا ذَلِكَ الدَّجَلَ»، عادداً إياهم «الجزء المُحمدي من بابل الروحية»⁽³⁾ [الْمُتَخَيَّلَة]. وكانت مجموعة من المعلقين الكتّابيين مقتنعة، أيضاً، أن سفر دانيال قد فسّر توسع الأتراك في الأرض المقدسة وهلاكهم. كان صموئيل أسغُد، المدير العام لمصلحة

(1) النص العربي مأخوذ من المرجع المذكور آنفاً. (المترجم).

(2) إفرام هوت، جميع نبوءات سفر دانيال مُفسَّرة (لندن: هنري أوفر تْن، 1643)، 332-44؛ توماس باركر، رؤى دانيال ونبوءاته مشروحة (لندن: إدمند باكستُن، 1646)، 122-4؛ جيمس وتْرَب، مقالة عن النبوءات (بورتلاند، أوريغن: جون كيه. بيبكر، 1797)، 13.

(3) بنجامين غيبيل، مقالة موجزة، أو، محاولة لإثبات في أية حقبة من النبوءة هي كنيسة الرب الآن. استناداً إلى الكتابات النبوية في العهدين القديم والجديد (نيو هيفين، كِنْتِكِت: توماس أند صموئيل غرين، 1788)، 16، 53.

البريد، قد تكلم نبأية عن هؤلاء المعلقين، إن لم يكن نبأية عن معظم البروتستانتين الأميركيين، عندما جادل، سنة 1794، أن ملك الشمال كان «ملائماً، على نحو طبيعي، للقوة العثمانية، ولا حاجة إلى قول المزيد لتفسير الشيء ذاته».⁽¹⁾

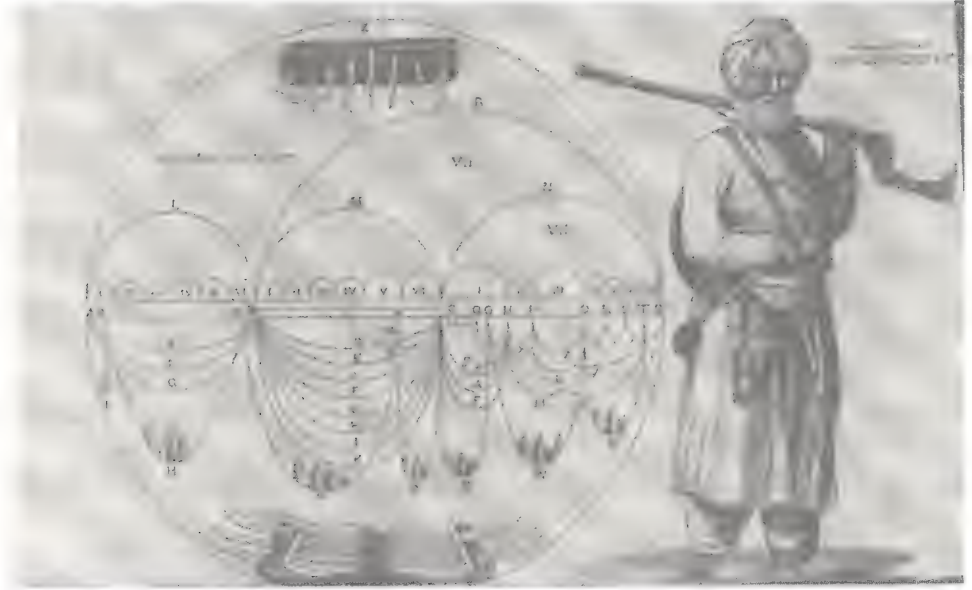
أشار وعد دانيال هذا، مجتمعاً مع صب الجامة السادسة الذي يربط بين تجفيف نهر الفرات وفناء القوة العثمانية، إلى انتفاء ضرورة قيام الإسلام بمعاينة مسيحية أئمة. ركزت محاولات قراءة «علامات أزمنة [النهاية]»، [أو آخر الأيام]، التي تم الربط بينها وبين الأتراك، على تخمين من كان شرق الإمبراطورية العثمانية ومن كان شمالها، كما أثارت الفضول الغربي تجاه الشرق الأبعد [من ذلك]. وكان هدف تجفيف الفرات «تهينة طريق الملوك الذين من مشرق الشمس» (رويا 12:16)، كما تحدث دانيال عن «أخبار من الشرق والشمال» (44:11) تفزع المسيح الدجال فيطلق سلسلة الأحداث التي سوف تبلغ أوجها بدماره.

كشفت جهود تعيين مراجع دنيوية لهذين «الملكين» و[هذه] «الأخبار» عن طائفة متنوعة من الحالات التاريخية المحتملة، وأظهرت إدراكات المنطق الأخرى الإبداعية المتنافسة على ربط الآية الكتابية بالحدث الفعلي. كان ثمة مدى حرية، جديراً بالاعتبار، في تعيين الأمم التي تشير إليها هذه النبوءات. لقد ألزم الكثيرون أنفسهم على عد «ملوك الشرق» إشارة إلى عودة اليهود، معتقدين تماماً أن معظم اليهود ما زالوا في الشرق قرب المكان القديم لعبوديتهم البابلية. في 1759، اعتقد هارني كيلكو أن إضعاف القوة التركية سيؤدي إلى تحريض اليهود على «شق طريقهم، بحماسة، عبر... الأراضي الإسلامية والتركية، مقدمين برهاناً يئناً على [زيف] النبي» مكفرين عن خطاياهم ضد المسيح.⁽²⁾ فيما جادل إيشن سميث باحتمالية أن يكون شعب أفغانستان المشرقي هم ملوك الشرق لأنهم «أطلقوا على أنفسهم اسم ملخيم Melchim، والتي تعني ملوكاً بالعبرانية».⁽³⁾ ثم جادل بنجامين غييل، سنة 1788،

(1) صموئيل أسغود Osgood، ملاحظات على سفر دانيال (نيويورك: غرينليفز برس، 1794)، 248-50. جادل أليفاز تشاغن أن رؤيا دانيال قد تحققت «حتى بالنسبة إلى المعنى الحرفي للنبوءة» عبر المدى الجغرافي للسيطرة العثمانية. مقالة في النبوءات، 3-5. وبطريقة مماثلة، بشر يديديا مورش: «يبدو من الواضح أن انتصارات محمد [التي أدت] إلى قيام سلطانه، إضافة إلى تدمير قوته، قد تنبأت بها الآيات الخمس الأخيرة <من سفر دانيال> ووصفتها. علامات أزمنة [النهاية] (تشارلز تاون، ماساتشوستس: جمعية نشر الإنجيل بين الهنود وآخرين في أميركا الشمالية، 1810)، 6.

(2) هاني كيلكو، من مخطوط من القطع الأعظم، في محفوظات gormogon هرم (بوسطن: توماس آند جون فليت، 1759)، 8-15.

(3) إيشن سميث، مقالة عن النبوءات، 332.



الشكل 2.3: جدولٌ نبؤيٌّ يُظهر صورة لـ «أفغاني من دَمان» مأخوذة من [لوحة] مائية لروبرت ملفل غرنديلي والتي وردت، في الأصل، في الطبعة الثانية من رواية مُونستورات إلفنستون، الصادرة في 1815، وصِفَ لملكة كابول (لندن، لونغمان وآخرون). تم وصف الأفغاني بوصفه مثلاً «لشعوب ظنَّ أنها «ملوك الشرق». لاحظ، رؤيا 12:16».

أنَّ الروس والفرس، «ملوك الشرق»، سوف يهزمون الأتراك.⁽¹⁾ فيما عد آخرون «ملوك الشرق» السلاطين العثمانيين أنفسهم الذين سوف يحثهم الله على غزو إيطاليا، ومن ثم فرنسا، في آخر الأمر.⁽²⁾ لقد عمل التنوع الكبير لهذه التفسيرات فقط على تأكيد وجهة النظر الراسخة أن تجفيف الفُرات إشارة إلى الوعد بزوال الإمبراطورية التركية لإفساح المجال أمام إعادة اليهود، ثانية، إلى إسرائيل، ومن ثم اعتناقهم المسيحية، في مرحلة لاحقة، مما يُنذر بنهاية الإمبراطورية المعادية للمسيحية.

وغالباً ما تم توظيف حقيقة تقلص المناطق التي يسيطر عليها السلطان أمام الزحف الأوروبي عليها، بوصفها دليلاً دنيوياً على تجفيف الفُرات وفقاً للمعتقد الأُخروي. وفي 1830، أصبحت الجزائر الرهيبة مستعمرة فرنسية. وأسفر العدوان الروسي ضد السلطان عن سلسلة معاهدات، [واستمر ذلك] حتى حرب القرم، في أواخر خمسينيات القرن التاسع

(1) غيبيل، مقالة موجزة، 13.

(2) أوستن، باب الألفية، 23؛ وليام كمينز ديفيس، الألفية (سَازِبُري، كارولينا الشمالية: لوتر بَرات، 1800)، 8. وليام إف. بلر، المسيح عصا الحديد على كل الملوك والأمم أعداء المسيحية (هارتفورد، كنتكت: هَدْسِن آند غُدُون، 1804)، 63.

عشر، حين أُجبر الباب العالي على التخلي عن مناطق في البلقان، وعلى البحر الأسود، وفي القوقاز، إلى تلك القوة التي في الشمال.

رسم شارحون آخرون خريطة ضعف الإمبراطورية العثمانية مُركزين على علامات الانحطاط في السياسات الداخلية للباب العالي. نُظِر جوزيف غالوي كيف يمكن لسلطة السلطان أن تُدمر نفسها من الداخل نتيجةً لا مبالاة الرعايا الأتراك الناجمة عن استخدام الأفيون و«[شيوع] جو من الحرية الشيطانية الفاسقة»، وكذلك [حالة] الاستياء التي سببها نفور [الرعايا] من الحكم التركي المطلق، إضافة إلى التآمر الفرنسي.

كما تم الاستشهاد بالتشيع الطائفي الإسلامي بوصفه علامة على الهلاك الوشيك للإمبراطورية العثمانية. كانت الثورتان اللتان قام بهما محمد علي وإبراهيم باشا، في مصر جنوباً - بالنسبة إلى المسيحيين، من ذوي النزعة النبوية - إشارتين على أن الوضع لم يكن على ما يرام في الدولة.⁽¹⁾ كما عد بعضهم انشقاق الشيعة شيئاً من الأمل في استمرار تفسُخ الإسلام من الداخل، وأن [بلاد] فارس قد تُوفر قوات عسكرية للقضاء على الأتراك. حتى أن بعض الأميركيين فسروا صعود الحركة الوهابية، في شبه الجزيرة العربية، ليس على أساس أنها [حركة] تَحْدُق «أصولي»، وإنما كمعادل إسلامي لحركة الإصلاح الديني التي ستؤدي إلى مزيد من التقبل للأفكار المسيحية ومن ثم تساهم في سقوط الإسلام.⁽²⁾ ومن ناحية أخرى، وفر نُشوب حرب الاستقلال اليونانية، في 1821، أكثر القوالب التاريخية دراماتيكية، والتي يمكن رسم خطط فناء الأتراك وفقاً لها. روج كل من جورج ستانلي فيبيّر وإيثن سميث لوجهة النظر القائلة أن خسارة الأتراك لليونان بُرهان على سكب الجحامة السادسة.⁽³⁾ بدا

(1) فَارْنَام، أطروحة عن النبوءات، 98؛ غالوي، تعليقات موجزة، 313؛ إيثن سميث، أطروحة عن النبوءات، 294.

(2) وعظ إدوار دُور غريغن، سنة 1813 (مستخدماً لغة مجازية من الإصحاح التاسع من سفر دانيال) [قائلاً] أن صعود الوهابية «سيظهر» العرب ولن يترك شيئاً آخر يرغب «في طرد دين الإسلام خارج العالم» سوى الإمبراطورية التركية الفارسية، والتي كانت، مثل يأجوج، على وشك «أن تبتدأ بيد ستختم أمام أعين كل الناس حقيقة الديانة المسيحية». غريغن، موعظة تليت. في العشرين من تشرين الثاني لسنة 1813. بَسَانْدُوتش في ماساتشوستس (بوسطن: وِلِس، 1813)، 28 و 29. فيما رأى إيثن سميث أن أثر عبد الوهاب على الأتراك مشابه لأثر [الجمعية] التنويرية Illuminism على البابوية، أطروحة حول النبوءات، 293.

(3) سميث، أطروحة حول النبوءات، الجزء الرابع، رقم 292، و 296-5. كانت حقيقة أن الاستقلال اليوناني قد بدا وكأنه يعزز واحدة من نبوءات سميث الأولى، هي أحد الدوافع الرئيسة التي دفعته إلى نشر محاضراته سنة 1833. «عندما بدأ عصيان اليونانيين المسلح، جازفت لأعبر عن اعتقادي أن هذا الفعل كان الإسفين النافذ للحدث العظيم، مثلما تبيّن أنه صحيح. إن حروب اليونانيين ونجاحاتهم؛ وحرب إمبراطور الشمال التي تلتها؛ والهجمات الأخيرة الناجحة =

الحَزْمُ⁽¹⁾ المذكور في الآية الرابعة عشرة من السفر الثامن من سفر دانيال، بالنسبة إلى مُرتَقِبِي [ظهور] العلامات، وكأنه قد أصبح، بمرور السنين، أكثر طُهرًا.

لم تكن علامات الضعف السياسي هي فقط الأحداث التي جذبت انتباه المسيحيين الساعين إلى تأكيد العقاب الإلهي للأتراك بسكب الجامة السادسة. رأي إِيثن سميث تلك الكوارث كالتطاعون، والنيران، والزلازل، والانحطاط، علاماتٍ على الانهيار الوشيك للعثمانيين والذي يتلازم مع اندثار الإسلام.⁽²⁾ قام القس جورج بوش بإعادة طبع حكاية من [كتابه] *أطروحة في الألفية نُشرت في لندن رُكرد*، في 13 تشرين الثاني 1831، والتي لم تتحدث عن الكوليرا والنيران فحسب، وإنما أيضاً عن عاصفة قذفت «كُتلاً من ثلج، بحجم قدم إنسان».⁽³⁾ لقد تم الترويج لأي ذكر للكوارث الطبيعية في الصحافة، وسرديات الأسفار، أو أي شكل آخر من الإدراك، وعد [تلك الكوارث] التي حصلت في الشرق دليلاً على تأخر وقت «تبخر» الإسلام. ولم يَقم الكتاب الألفيون بالرجوع إلى بينات من السجلات التاريخية لفهم روح التجربة الدينية الإسلامية، وإنما، بالأحرى، لتعزيز إيمانهم بالقوة الثبوتية للكتاب المقدس عبر تأكيدهم نبوءات سقوط الإمبراطورية العثمانية.

أَتْبَاعُ مَلَرٍ ونهاية العثمانيين

لقد ثَبَّتَ أَنَّ السنوات العديدة [التي انقَضَتْ] في انتظار السلسلة الطويلة من العلامات التي ترمز إلى «تجفيف الفُرات» لم تكن مُرضية بالنسبة إلى القادة المؤثرين للحركة السبّئية

= لباشا مصر؛ والمنزلة الحالية لإمبراطورية الباب العالي، والتي جميعها الآن معروفة جيداً، أمام بصر العالم. ولدنيا الآن البرهان على تحقق [كلمات] نصنا: تجفيف نهر الفُرات! إِيثن سميث، *مفتاح سفر الرؤيا*. في ست وثلاثين محاضرة (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1833، 318. وفي بحثه عن مفتاح تفسيره حول 1821 بوصفها السنة التي سُكِبَتْ فيها الجامة السادسة، وصف ستانلي فيبتر نفسه بالـ «مُتأمل قليل الصبر». *تقويم النبوءة المقدس*، الطبعة الثانية، ثلاثة مجلدات (لندن: ديليو. إي. بينتر، 1844)، المجلد الثالث، 353، 287. وانظر، أيضاً، *الصراع القادم بين أُمم الشرق* (تورنتو: ماكليين آند كومباني، 1854)، 16-17.

(1) *أَوِ الْقُدْس*، بحسب ترجمة كتابية أخرى. (المترجم).

(2) سميث، *أطروحة عن النبوءات*، 292-4.

(3) جورج بوش، *أطروحة في الألفية* (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1832)، 244-511. كما استشهد بوش، أيضاً، بملاحظات القسيس إلى السفير الريضاني في القسطنطينية والتي تُورد أمثلة على «إخلاء السكان... والحرائق الهائلة، والطاعون، والفتنة الأهلية»، والتي بدت وكأنها تؤكد على تفسح الإمبراطورية العثمانية (243-4). وانظر، أيضاً، [كتاب] *إليوت*، *ساعات مع سفر الرؤيا*، المجلد الثالث: 21-3.

الأميركية الجديدة التي اكتسبت شعبية متعاظمة خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر. اعتقد وليام ملر، أكثر الآخرين الأميركيين ذبوعاً للصيت في القرن التاسع عشر، أنه عثر على أساس أكثر صلابة يتعلق بالإيمان بقرب فناء الإسلام مجادلاً أن الويل الثاني لم ينته أبداً. نَقَحَ هذا التفسير الجدول الزمني للبوق السادس لكي يُحدد نهاية الويل الإسلامي في المستقبل، مُحدداً، بذلك، [نظرية] تخمين وقت نهاية الإسلام وفقاً لجدول كرونولوجي أكثر منطقية في ظاهره. يكشفُ اتباع تعقيدات منطق [ملر] عن استمرارية حيوية استنتاجات التفكير الأخرى كشكل فعال من الاستدلال الظني البيئقي. فمنذ محاضرة مبكرة له (1828)، انكب ملر على توظيف ويلي البوقين [الخامس والسادس] للدلالة فقط على صعود الإمبراطورية التركية، وليس على الغزوات المشرقية التي سبقت ذلك. وبناءً على ذلك، حدد بداية «خمسَةِ أشهرٍ» الجراد في 1298، الوقت المتربط، تقليدياً، بصعود العثمانيين، مُدعيّاً أن ملاك الهاوية لم يكن محمداً بل عثمان، أول السلاطين العثمانيين. أَفَضَّتْ حقبة الـ 150 سنة هذه، على التو، إلى «ساعة ويوم وشهر وسنة» سِنِّي البوق السادس الـ 391، لإيجاد حقبة موحدة [تجمع بين المَدينِين] للويل التركي الذي يمتد لـ 541 سنة. بالنسبة إلى هذا المنطق، فإن الاضطهاد الإسلامي للمجتمع المسيحي العالمي سوف «يتبخر» عندما تُسكَبُ الجامة السادسة في وقت ما من سنة 1839، متبوعة، على جناح السرعة، بِتَبْوِيقِ البوق الأخير. ثم سرعان ما تطورت هذه المجادلة، وذهبت إلى حدود أبعد، في طبعات كثيرة من [كتابه] دلائل من الكتاب المُقدس المنشور في العقد الذي تلا نشر طبعته المحلية في 1833، حيث وظفها لتأكيد نبوءته التي باتت تحقق شهرة أوسع، والقائلة أن المسيح سيعود في 1844.⁽¹⁾

أَفَنَعَ يُوْشِيَا لِش رَفِيقَهُ ملر بإعادة تقويم [معياري] جدول الزمني حتى يصبح وقت انقضاء الويل الثاني في 11 آب 1840. أدت دراسة لِش للفصل الخامس من [كتاب] إدوارد غِبِنِ صعود الإمبراطورية الرومانية وسقوطها إلى اقتناعه أن الويل الأول يبدأ في 1299.⁽²⁾ وكانت نظريته قد تعززت حين عَلمَ - في أثناء [دراسته لكتاب] فانسانت مينو تاريخ الإمبراطورية التركية أو العثمانية - أن سنة 1449 تلك كانت هي السنة التي طلب فيها زعيم الكنيسة المشرقية،

(1) وليام ملر، دلائل من الكتاب المُقدس (براندن، فيرمونت: فيرمونت تليغراف، 1833)، 43.

(2) كانت ثروة ملر حول هذا التاريخ كافية لإقناع أحد النقاد أن ملر كان متنبئاً كاذباً. أنظر [كتاب] أوتيس إينزورث سِكْتَر، نظرية وليام ملر فيما يتعلق بنهاية العالم في 1843 وقد تم تسفيهاها تماماً (بوسطن: تي. ونمور، 1840)، 185-6.

لأول مرة، موافقة السلطان التركي [على وجودها]، وهو حدثٌ رمز، بالنسبة إليه، إلى نهاية الهيمنة الرومية، ومن ثم ابتداء زمن البُوق الخامس الذي يمتد لـ 150 عاماً. وجد لُتش هذه النبوءة «الأكثر وضوحاً وجدارة بالذكر (رغم تقليلها من شأن الأيام) من بين نبوءات الكتاب المقدس [الأخرى] التي تتعلق بالأحداث العظيمة هذه.⁽¹⁾ وعندما انقضى [يوم] الحادي عشر من آب لسنة 1840 (وهو التاريخ الذي حدده ملر ورفاقه لسقوط تركيا) من دون أي حدث واضح، انتظر يوشيا لُتش ليسمع الأخبار القادمة من الشرق. علم أن محمد علي - باشا مصر الذي حارب السلطان - رفض، في ذلك اليوم، الموافقة على شروط السِلم التي أمثلتها القوى الأوروبية المختلفة الداعمة للإمبراطورية العثمانية. جادل لُتش أن هذا الحدث (الشبيه، إلى حد بعيد، بالوقائع التي، وفقاً لرأيه، تُنتهي البُوق الخامس في سنة 1449) أشار إلى اللحظة التي سوف تسقط فيها السيادة العثمانية نهائياً في أيدي المسيحيين، محققة، بذلك، نبوءة انقضاء الويل الثاني. في خطاب إلى العامة، سنة 1841، حض لُتش مستمعيه [على الإيمان] أن وقت النهاية سيحل خلال السنوات الثلاث القادمة. «ولكن، كُن مطمئناً، عزيزي القارئ، عندما ترى سقوط الإمبراطورية التركية، فإن <الويل الثاني> وشيكٌ، حتى إنه على الباب»، ثم أضاف، إلى هذه العبارة، في النسخة الورقية، الحاشية التالية: «والآن سقطت».⁽²⁾

وعندما وظف لُتش نجاحه الواضح في التفسير النبوي لتنبئه جمهور أوسع حول المجيء الثاني الذي تم تحديد وقت ظهوره، [وفقاً للجدول النبوي]، في 1844، أصبح بعض النقاد كثيري الصخب في معارضتهم لمنطقه. فقد كتب أحد «الكوزموبوليتانيين»⁽³⁾، (والذي لم يجد أي مرجع محدد، لا لبس فيه، يشير إلى الإسلام في الآيات التي تصف البُوق الخامس)، بطريقة تهكمية، أن براعة لُتش في تطبيق عناصر في النظرية التركية كانت «قَسرية، ومُتكلّفة، وغير طبيعية».⁽⁴⁾ فيما ظن آخرون أن الفكرة القائلة أن الإمبراطورية العثمانية قد تفتت [هي فكرة] مُنافية للعقل، لأن القوى الأوروبية، بأفعالها المتحدة، حافظت على

(1) يوشيا لُتش، احتمالية المجيء الثاني للمسيح (بوسطن: ديفيد إتش إيل، 1838)، 154-8.

(2) يوشيا لُتش، خطاب إلى العامة. وخاصة رجال الدين. حول قُرب قيام مملكة الله البهية الأبدية على الأرض (بوسطن: جُوشوا همز، 1841)، 117-25، 131. وتناولت ذات النظرية إحدى محاضراته التي ألقاها بلُول، في حزيران لسنة 1841، والتي نُشرت [تحت اسم] أطروحة حول سقوط الإمبراطورية العثمانية في الحادي عشر من آب لسنة 1840 (1841).

(3) الكُوزموبوليتاني Cosmopolite (أو مواطن العالم): شخص يعتبر العالم أجمع وطناً له. (الترجم).

(4) <كتبه كوزموبوليتاني>، الإطاحة بملر (بوسطن: إيه. ثومبسكنز)، 92.

[الإمبراطورية].⁽¹⁾ حاول ليش حسم خلافاته مع هؤلاء النقاد بالتأكيد أن «إعادة تنظيم» الإمبراطورية العثمانية، في 1840، قد جعلها - «وفقاً لكل المقاصد والأغراض» - حكومة مسيحية، ولا يحكمها، بالاسم فقط، سوى السلطان، بوصفه خادمها.⁽²⁾ وبذلك لعب تخيل سقوط السلطة العثمانية دوراً مهماً في التفكير المِلّري Millerite حول قرب مجيء المسيح إلى العالم ثانية، كما تبنت الحركة السبّيتية Adventist ذلك بوصفه مبدأً عقدياً رسمياً.⁽³⁾ يرى المؤرخ إريك أندرسن الاستراتيجية التي استخدمها المِلّريون Millerites، في تأكيدهم انتهاء الوبيل الثاني في 1840، مثلاً على كيفية تعاملهم اللاحق مع «خيبة الأمل العظيمة» الناجمة عن إخفاق المسيح بالعودة إلى الأرض بعد أربع سنوات من ذلك.⁽⁴⁾

كان المنطق الذي استخدمه المِلّريون لتصوير موقع الأتراك العثمانيين في طموحاتهم الألفية مشابهاً، على نحو لافت للنظر، للكيفية التي تخيل بها آل مآذر النتائج ذاتها قبل قرن ونصف تقريباً، رغم التغيرات التاريخية في القوة العثمانية وتعاظم النفاذ الغربي إلى تركيا. ترمزُ براعتهم المشتركة في معرفة نهاية تركيا (عبر الربط بين الصور الخيالية التي في سفر الرؤيا والمصائر السياسية لممالك السلطان) إلى القوة المتينة للمخيال الأخروي في تشكيل الرغبة

(1) مجادلاً دفاعاً عن «مجتمع مُهانٍ وساخط»، كتب جيمس إيه. هازن هذا الرد الحاسم: «مع كل مباحاتهم [معرفة] التاريخ، هل هم جاهلون، بكل ما في الكلمة من معنى، لكي لا يعرفوا أن تدخل مملكة.. في شؤون أخرى كان حدثاً مألوفاً.. هل يعرف هؤلاء الرجال هذه الحقائق، أم لا؟ إن كانوا لا يعرفون، فَيَا لَهُمْ من مفسرين رائعين للنبوءات! الإنداء الكاذب (سبرينغ فيلد، ماساتشوستس: وُد أند رُب، 1842)، 9. كما جادل أنوش بُوند أن «كل طفل ينظر في الصحف» يستطيع أن يرى أن الإمبراطورية العثمانية ما زالت قائمة، ثم جادل، مثل هازن، أن أحداث 1840 أدت إلى تقوية وجود [الإمبراطورية] أكثر من تدميره، ثم واصل متسائلاً: «كيف يمكن لرجال أذكاء ونساء أن تُضلهم نظرية، مثل هذه، تُنكر صحتها الحقائق البسيطة؟» المذهب المِلّري Millerism مُهْمُلاً (بوسطن: إس. إن. ديكنسن، 1842)، 3-52.

(2) يوشيا ليش، شُرُوحات نبوية، مجلدان (بوسطن، جوشوا في. همز، 1842)، المجلد الأول: 190-1. كما يستشهد ليش برسالة من وليام غُبل، المبشر المتواجد في القسطنطينية، والتي نُشرت في مِشْتَرِي هيرالد، فيؤكد أن «قوة» [الابديولوجية] الإسلاموية Islamism قد تبذرت إلى الأبد»، وأن [المسلمين] لا يعيشون إلا مكابدة» (189-90). وانظر، أيضاً، [كتاب] ليش، أطروحة حول سقوط الإمبراطورية العثمانية، 9-10.

(3) يؤكد إلن جي. وايت، في الجِدال العظيم أن تقديرات ليش الحسائية [المتعلقة بسقوط الإمبراطورية العثمانية] كانت «علامة أخرى على تحقق النبوءة»، والتي «عندما عُرِفَتْ، أقرت جموع غفيرة بصحة مبادئ التفسير النبوي التي تبناها مِلّر ورفاقه، مما منح الحركة السبّيتية زخماً رائعاً». (ناشِفِل: صُذِرُون تِبلِشِنغ، 1911) 334-5.

(4) إريك أندرسن، «الاستخدام المِلّري للنبوءات: دراسة حالة <تحقق أخاذ>»، في خاتمو الرجاء: المِلّرية والألفية Millenarianism في القرن التاسع عشر، تحرير رونالد إل. نَمِرَز وجوناثان إم. بَطْلَر (بلوومينغتون وإنديانابوليس: مطبعة جامعة إنديانا، 1987)، 78-91.

الإنجيلية (البروتستانتية) الأميركية المبكرة. مكن هذا التقليد الاستطراذي البروتستانتين من التعامل مع العناد المُقلِق للإسلام عبر اختلاق سببٍ قضى الله أمره لتبرير وجوده الذي عمل على تعزيز القوة المسيحية. وفرت القوة الإسقاطية للأخوية الإسلامية وسيلةً كتابية Biblical فعالة لإقناع المشايخين المسيحيين بحل غائي لمعضلة الإسلام. كانت الأخوية، على الرغم من ذلك، عاجزة كوسيلة إدراك لحقائق الديانة الإسلامية وللثقافات الإسلامية أيضاً. ولإدراك قصورها كشكل من التفسير البَثقافي، لا بُد من استقصاء كيف أثرت منظومة الإدراك الديني هذه في التبشير البروتستانتية الأمريكي في شرق المتوسط عندما دُعي المبشرون إلى هذا الحقل ثانية عقب حرب الاستقلال اليونانية.

الإرساليات التبشيرية الأميركية إلى المسلمين

في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وفي أربعينياته

وفيما كان وليام ملر منهمكاً في وضع حبكة لزوال الإمبراطورية العثمانية وفقاً للنبوءة، أعاد المبشرون، في الشرق الأدنى، مضاعفة جهودهم، مع ثقة متجددة أن جهودهم سوف تُفضي إلى نجاح رؤيوي، وإلى اعتناق أعداد هائلة [من المسلمين] المسيحية. أما المبشرون الذين لاذوا بمالطة فقد عادوا بحماسة، في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلى إرساليات تبشيرية في سوريا والقسطنطينية تحت حماية وزراء في الحكومة الأميركية وضباط عسكريين يتركزون في شرق المتوسط. لقد سمحت التغيرات السياسية، في الإمبراطورية العثمانية، بمزيد من النفاذ الغربي إلى تركيا منذ أن انضم فيسك وبارسنز إلى حقل [التبشير] بـ«خوف وارتعاش»، كما نوه بذلك إلي سميث.⁽¹⁾ فُتِح الاستعمار الفرنسي للجزائر، ونجاح اليونانيين في نيل استقلالهم، وقانون الإصلاحات السياسية العثمانية (مثل دعم الدولة لوسائط النقل، ووسائل الاتصالات، والتعليم)، الأبواب أمام حركة عبور أكثر أمناً إلى الأراضي المشرقية Levantine. كما أدى هلاك إنكشارية السلطان في 1826، وتدمير الأسطول التركي في معركة نافارينو، وتقدم الجيش المصري بقيادة إبراهيم باشا في فلسطين والأناضول خلال ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلى التعبير، على نحو مثير، عن ضعف الموارد العسكرية للباب العالي، وإلى

(1) إلي سميث، *خطب ومواعظ تبشيرية* (بوسطن: بيركنز آند مارفن، 1833)، 211.

حاجتها لفتح منافذ أمام الغرب من أجل مصادر دخل جديدة. لقد توحد المُعتَقَد الأُخروي حول «تبخّر» الإسلام مع المناخ السياسي الأكثر اعتدالاً الذي نشأ في تركيا من أجل إيجاد حل حماسي لإعادة النشاط إلى الإرساليات التبشيرية المُبتعثة إلى [بلاد] المسلمين. لقد أطلق المؤرخ تشارلز فُوسْتَر على هذا الهوس الحماسي المحلي الداعم للإرساليات التبشيرية الخارجية خلال سنوات 1830-7 اسم «حُمى غزو العالم».⁽¹⁾ كان الإسلام لا يزال، في عيون المُبشرين البروتستانتين، أكثر العقبات الدينية البارزة التي تقف في طريق الغزو الإنجليزي للعالم - غير أن ثمة شقوفاً كانت قد تبدت في درع الإسلام فشجع هذا الضعف الظاهر على [ظهور] موجة جديدة من الجهود التبشيرية الأمريكية لتنصير أتباعه.

لقد أربكت شعائر الكنائس المشرقية البروتستانتين الأميركيين الأوائل، فعدوا العقيدة البيزنطية [لتلك الكنائس] التي تُبجل القديسين وآثارهم عقبةً مركزية حالت دون إدراك المسلمين لفضائل الخلاص البروتستانتية، ذاك أن المسلمين آمنوا ثامناً أن تلك الشعائر ضرب من الوثنية. كان ضعف الطوائف المشرقية، بالنسبة إلى البروتستانتين، دليلاً دامغاً على الاضطهاد المُستبد للإسلام، وعلى فساد [الكنيسة] المسيحية الذي أدى إلى صعود الإسلام. قرر المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية أن الطريقة الأكثر ذرائعية (براغماتية) لإقناع الأتراك بشرعية الإنجيل المستمرة، تكمن في التركيز على رد الاعتبار لهذه الجماعات [المُضطهدة]، خاصةً أرمن Armenians تركيا وَنَسَاطِرَة⁽²⁾ Nestorians بلاد فارس. ورغم بقاء الآمال الألفية بتنصير المسلمين (وَمِنْ ثَمَّ اليهود) راسخة، إلا أنه قد تم التملص - وعلى نحو براغماتي - من التحديات الثقافية والسياسية واللاهوتية لتطوير حوار فعال مع المسلمين، عبر التعامل معها، على نحو غير مباشر، من خلال التبشير بالإنجيل لدى مشايخي الكنائس المشرقية. شكلت هذه الطوائف مجتمعات أقليات داخل الإمبراطورية العثمانية التي كانت مستعدة، بدرجة أكبر، لقبول ما يرغب البروتستانتون في تقديمه: إن لم يكن لاهوتهم، فعلى الأقل منشوراتهم، وتسهيلاتهم التعليمية، ومعرفتهم الطبية.

(1) تشارلز فُوسْتَر، بِفَاةِ الرَّحْمَةِ: المِجْهَةُ الْإِنْجِيلِيَّةُ الْمُتَّحِدَةُ، 1790-1837 (تَشَابِلْ هِل: مطبعة جامعة كارولينا الشمالية، 1960)، 210، 214-15.

(2) طائفة مسيحية تنسب إلى نسطوريوس، كبير قساوسة القسطنطينية (421-431)، والذي قال إن «المسيح مكون من شخصين؛ إلهي هو الكلمة، وبشري هو يسوع». نشروا المسيحية، في القرنين السابع والثامن الميلاديين، في إيران والهند والصين. يعرفون الآن بالآشوريين. (المترجم).

بعد عشر سنوات على رحيل بارسنز وَفَسَك، أعلن إلى سميث (مُترجمُ الكتاب المقدس إلى العربية ومُؤلف بحوث في أرمينيا، وهو كتاب رحلات واطب المجلس الأميركي لمفوضي البعثات التبشيرية الخارجية على استخدامه في تخطيطه الاستراتيجي): «يبدو أن لا مفر، على نحو ما، من إصلاح المسيحيين تمهيداً لتنصير المسلمين».⁽¹⁾ لقم تم التعبير عن وجهة النظر هذه في «وصية إلى المُبشرين» الصادرة عن المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية، سنة 1839، والتي حثت الذين يعملون في حقل [التبشير] على الاهتمام بالإرساليات [المُبْتَعة] إلى الكنائس المشرقية [خاصة] «تلك الإرساليات التبشيرية الكثيرة إلى أتباع النبي».⁽²⁾ شعر المُبشرون بإمكانية تحرير هؤلاء الذين لا يرتبطون بالمسيحية سوى بالاسم فقط من خُرافاتهم؛ والتعبير عن الروح المسيحية الحقّة، آنئذٍ «يتمكن الإنجيل، سريعاً، من الإعلان عن نقائه وقوته إلى ملايين المسلمين الذين ينشدون طريقهم إلى الموت»⁽³⁾ ظن إسحق بيرد أنه لو تم إقناع «العدو» المُسلم أن المسيحية والوثنية شيان متعارضان، «فمن السهولة إقناعه أن يصبح مُدافعاً... عن السُمة المسيحية»، مما يخولنا «الظفر، من دون عناء، بأمة عظيمة»- وهي إشارة إلى الوعد التوراتي الممنوح لذرية إسماعيل.⁽⁴⁾ «ألن يكون يوم سقوط <«هرطقة الإسلام الرهيبة»> (كتب المُبشر الأسقف هُوراشيو ساوثغيت، رابطاً زوال الإسلام بمجد الرؤيا النبوية) «هو [اليوم] الذي سوف نرى فيه الكنيسة، في تلك البلاد، وقد عادت إلى طُهرها الأصلي، ناضرة إلى الخارج ثانية، جميلة كالقمر، طاهرة

(1) إلى سميث، بحوث القس إي. سميث والقس إتش. جي. أو. دوايت في أرمينيا، مجلدان (بوسطن: كروكر أند بروستر، 1833). وفي عظة سُميت «الأحوال الأخلاقية والدينية لآسيا الغربية»، دعا سميث [عملية] إصلاح المسيحيين المحليين أنها «خطوة تمهيدية للعبور، من خلالها، إلى قلوب المسلمين والحُكم عليهم». وعلى الرغم من أنه عد هذا الهدف الأسمى «بعيد المنال، على نحو ما، على أرض الواقع»، إلا أنه عد وجود هؤلاء المسيحيين «بوابة» للوصول إلى المسلمين. «أصلحوا الحيات الآتمة للمسيحيين المحليين»، نصّح سميث، «فتنهار [حينئذ] الدعامة الرئيسة [للديانة] المُحمدية؛ يجب أن تسقط». خطب ومواعظ تبشيرية، 79.

(2) ميشنري هيرالد (أيلول 1839)، وردت في [كتاب] جيمس دَايزر أدسن، وجهة نظر مسيحية عن المسلمين: دراسة تاريخية (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1942)، 94.

(3) ديفيد تي. سْتَدَارْد، حكاية إحياء الدين بين الناصرة: تفكار أدبي وديني (نيويورك: إي. وُوكِر، 1846)، 247.

(4) بيرد، وظيفة الإنجيل، 16. «سيكون للمسلم، حينئذ، معياراً حقيقياً لفحص الكتاب المقدس والقرآن؛ وليس ثمة أمل كبير في أن يُقدّم، وهو محاط بتلك التأثيرات، على نزع بربريته الفطرية عنه وارتداء روح المسيح». القس إس. دبليو. فِشر، إيه. إم. السلطان الأعظم ومناطق حُكمه»، [وردت في النُصْب التذكاري التبشيري: تفكار أدبي وديني (نيويورك: إي. وُوكِر، 1846)، 247.

كالشمس، ومُرْهبة كَجَيْشٍ بِالْوِيَةِ؟»⁽¹⁾

حضت هذه الاستهلاكات المجلس الأميركي على تخيل توسيع مواقعه [التبشيرية] إلى ما وراء المنطقة الساحلية للبحر الأبيض المتوسط، ونتيجة لذلك شرعوا بـ «البحوث المسيحية»، أو الرحلات الاستكشافية، عميقاً في القارة الآسيوية لغاية تحديد مناطق مناسبة للجهود التنصيري المستقبلية.⁽²⁾ وكانت أولى ثمار هذه المُجَارَفَات رحلةً إلى سميث وإتش. جي. أو. دوايت من شرق القسطنطينية إلى أرمينيا وفي بلاد فارس. ولقد ساعد نشر [كتاب] سميث بحوث في أرمينيا، سنة 1833، على زيادة الاهتمام بشعوب مناطق شرق الإمبراطورية العثمانية وشجعت المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية على تأسيس بعثة إلى المسيحيين النساطرة القاطنين شمال غرب بلاد فارس. وأثناء اجتماع عُقد، في ذات السنة، في المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية، ألقى سميث خطاباً اختار أن يُركز فيه على موضوع «الوضع الحالي للديانة الإسلامية، وعلاقته بنشر الإنجيل». عد سميث الإسلام «لعنة على الإنسان» قضى اضطهادُه على أية آمالٍ ازدهارٍ في الأراضي الخصبة لآسيا الصغرى. ورغم اعتراف سميث بعد رغبته في رفع سقف التوقعات، إلا أنه شعر أن «التدابير التي أُنجِزت بفضل العناية الإلهية» قد أحدثت تغيرات كانت «تقهر جدار الغطرسة» الذي حال، في السابق، دون النفاذ إلى [بلاد] الأتراك المسلمين، وتجعل [الأتراك] «أكثر تسامحاً». رأيث «غضب الأتراك الشديد وقد كُبح جماحه»، شهد سميث.⁽³⁾ نظر سميث، بتهكم، إلى الاهتمامات العثمانية الجديدة بالتكنولوجيا العسكرية الغربية أنها قد فتحت الأبواب في

(1) هُورَاشِيُو ساوَنُغِييت، حكاية رحلة عبر أميركا، وكُردستان، وفارس، وبلاد الرافدين، مجلدان (نيويورك: دي. أبلتن آند كُمتي، 1840)، المجلد الثاني. لتخيل الابتهاج بجمال القدس، يتشهد ساوَنُغِييت، هنا، بنشيد الأنشاد 10:6.

(2) [تمثلت هذه المقارنة] في نشر الجمعية التبشيرية المسيحية [كتاب] أبحاث مسيحية في المتوسط لوليام جيوت، في العام 1824، بوصفه مثلاً على ذلك، والذي يُسلط الضوء على الحقيقة «المؤلمة، على نحو عميق» لسيطرة الإسلام المتواصلة في المنطقة.

(3) لاحظَ إلي سميث هذه التغيرات في عظة نُشرت بعنوان محاولات المبشرين، ألقاها سنة 1832، إبان مغادرة إلياس رَغز، وتوماس تومبسن، والدكتور آسا دُج، إلى الأرض المقدسة، [قائلاً] بأن: «الأتراك سجننا، شعورهم بالخوف من قوة الأمم المسيحية وانتقامها، وإن غضب المسيحيين سوف يعرض حياتهم إلى الخطر، أينما يُقَفَّوا، ولن يفلتوا [من العقاب] أبداً» (بوسطن: كروكر آند بروستر، 1832)، 8. وبمكثنا العثور على أثر وجهات نظر سميث في عظة بعنوان «سيماء العصر، وعلاقتها بالإرساليات التبشيرية الخارجية»: «فلتهدأ روح البحث والاستقصاء، ولو مرة، ولتصبح محاسن الأعراف الأوروبية رائجة؛ حينئذ، يجب أن تتغير عقيدة المسلم ولتسوف تتغير». [مجلة] ذا برنستون ريفيو، المجلد الخامس (تشرين الأول، 1833): 454.

وجه جهود تبشيرية متجددة. عاقب سميث جمهوره بالحقيقة القائلة إن أولئك الذين في العصور المظلمة كانوا قادرين على حشد جيوش كاملة لتحدى السيطرة الإسلامية، ثم حث المستمعين على الانضمام إلى مجالات التبشير الوليدة حتى يكون ثمة «شخص واحد على الأقل... قادر على قذف نور الحقيقة الإلهية في الذهن المُفتَح لكل سائلٍ مُحمدي».⁽¹⁾

سَلَطَت أبحاث سميث ومواعظه الضوء على تفاوُل الحركة التبشيرية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وعلى عقيدتها الراسخة التي سرعان ما سوف تنجح في تنصير العالم. أعاد الاتحاد الأميركي لمدارس أيام الأحد⁽²⁾ تركيز اهتمامه على مآثر الإنجيلي البريطاني هنري مارتِن الذي سبق بارسنز وفِسك إلى الأراضي الإسلامية مُوزعاً ترجماته الهندية والفارسية للعهد الجديد. قدم مارتِن مثلاً مُلهماً للحواري المعاصر الذي يؤثر التضحية بحياته في سبيل نشر حقائق الكتاب المقدس في آسيا. لقد تم الاحتفاء بمارتِن، الذي مات في السادس عشر من تشرين الثاني لعام 1812 في مدينة تُوكَات شرق تركيا، لتفانيه وشجاعته في مساندة الحقائق المسيحية في ظروف خطيرة. قَدِمَت صورةٌ سِيرِيَّةٌ مُوجِزةٌ لمارتِن وهو يُجيب وزيراً [تُرْكياً] سأله إن كان يؤمن «بأن الله هو الله وأن محمداً رسول الله» برد سريع وحاسم ودون إجفال: «الله هو الله والمسيح هو ابن الله».⁽³⁾ لاحظ كاتب سيرة آخر بأنه، ونتيجة لجرأة مارتِن، تم «الكشف، بجرأة، عن نبي مكة، والدفاع عن الحقائق المسيحية بحرية، في أعماق قلب الإمبراطورية الإسلامية».⁽⁴⁾

شجعت نصائح إلي سميث، وجهود هنري مارتِن، المجالس التبشيرية على الشروع في إرسال بعثات استكشافية جديدة لتحديد مدى جاهزية المسلمين لاستقبال نور الإنجيل البروتستانتي. إن استقصاء سيرتي اثنين من المبشرين الأميركيين اللذين اختبرا دعوات قوية

(1) إلي سميث، مواعظ تبشيرية، 29، 211، 228، 218. لقد تطلّب رفع راية الثورة، حيث لإبليس «اليد الغُليا»، ثقة جريئة لـ «خضّ الأتراك» على تروهم من تبجيلهم المتوارث للقرآن.

(2) Sunday Schools: مدارس كانت تعقد في الكنائس أيام الأحاد لتعليم أطفال الأحياء الفقيرة القراءة والكتابة وتربيتهم تربية دينية تحول دون انحرافهم وانغماسهم في عالم الجريمة. وكانت أولى تلك الكنائس قد أنشئت في كنيسة القديسة ماري بَنُوتنغهام، في إنجلترا، سنة 1751. (المترجم).

(3) الآنسة غرييرسن، يوميات القيس هنري مارتِن لُيَجِل (فيلادلفيا: الاتحاد الأميركي لمدارس أيام الأحد، 1832)، 135.

(4) القيس جون سارجنت، يوميات القيس هنري مارتِن... من الطبعة العاشرة الصادرة في لندن (بوسطن: بيركنز أند مَارْفِن، 1831). كتب إلي سميث أن «السما، أعانته بأسلحة دُكَّت أسس البنيان القديم للإسلام». «سيما، العصر»، 453.

لنقل رسالة المسيحية عميقاً في داخل المشرق الإسلامي، يكشف عن التأثير القوي لخرافة الأخرورية أن الإسلام لم يكن سوى خطأ وإهـ ستمحوه حقيقة المسيحية. لقد تم حث المَشِيخي جيمس لِيْمَن مِرْك والأسقف البروتستانتي هُوراشيو سَاوْغِييت على تنصير المسلمين، فارتحل كلاهما في بلاد فارس تحت حماية مجلسي طائفتيهما للإرساليات التبشيرية الخارجية. إن عقد مقارنة بين تجربتيهما، يصور، على نحو مثير، وبطرائق مختلفة، كيف أحبطت الاشتباكات الفعلية مع الإسلام، بوصفه ديانة متشبثة ببقائها، كل الآمال التقليدية المومنة بفنائه النبوي.

خيبة الأمل المهنية لجيمس لِيْمَن مِرْك

أصبح جيمس لِيْمَن مِرْك مفتوناً بصوت كلمة [بلاد] «فارس Persia» في أثناء كتابته لقصيدة «صبي قروي مجهول»، وهو في السادسة عشرة. ولما أصبح طالباً في السنة الدراسية الأخيرة بجامعة أمهرست، آمن مِرْك أن «ربان الخلاص العظيم اختاره ليغرس راية الصليب فوق الأراضي العالية لبلاد فارس وأوديتها». وبمجرد قبوله في معهد برنستين للاهوت، وضع مِرْك خطة [تهدف إلى] «الحث على [إرسال].. حملة صليبية مقدسة إلى بلاد فارس الإسلامية»، والتي سوف «تجعل الطريق أمام فتح العالم الإسلامي برمته سهلة ويسيرة». ⁽¹⁾ كرس مِرْك لعمله جهوداً عظيمة، ولم يتخل أبداً عن دعوته، [خاصة] بعد أن أجبـ خطـه نهائياً.

وعندما أجبره المرض على ترك برنستين في أثناء دراسته للفصل الأول هناك، واظب مِرْك على تدريبه في معهد اللاهوت بالبحث عن المناخ الأكثر اعتدالاً لـ اتحاد مجلس الكنيسة المَشِيخية الجنوبية بِشَارْلِسْتِن في كارولينا الجنوبية. هناك، ظلت صلوات مِرْك اليومية متركزة على [عبارته] «أحبائي الفارسيين». كما أدت مـابـته في نُصـح المـسـيـحـيـين بالعمل نيابة عن «الفارسيين المهلكين»، إلى خروجه، كمبشر، في إرسالية المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية إلى آسيا الغربية الإسلامية. ⁽²⁾ تم إعطاء توجيهات إلى مِرْك بتقديم «الحقيقة،

(1) يمكننا العثور على أثر النبوة في مقولة مِرْك: «أظن، حقاً، أن كثيرين منكم سيقنعون أن بلاد فارس سوف تشهد يوماً مجيداً، قبل أن تُطبّق سنة 1840 على العالم... لكنني أمل، رغم ذلك، وأنتي، أن القلوب المسيحية سوف تخفق في صدور الفارسيين» وتوهج < قبل أن تمر مسرعة سنين كثيرة>. يبدو أن تركيز مِرْك على سنة 1840 بعينها، يدل، بشكل قاطع، على معرفته بنظريات وليام بلر. مِرْك، جيمس لِيْمَن، يوميات، مجموعة أوراق الخريجين ومنشوراتهم، صف 1830، محفوظات ومجموعات خاصة، مكتبة جامعة أمهرست، أمهرست، ماساتشوستس.

(2) [صحيفة] ذَا مِشِيرِي هِيرالد، المجلد 30 (1834): 237، 351.

مثلاً هي في المسيح» إلى المسلمين مباشرة، «بمجردة من الخرافات والشعائر الوثنية، ومن كل ما يشل سلطتها على الضمير والفؤاد». ولتحقيق هذه الغاية، تم تكليف مِرْك بمهمة «جمع معلومات تتعلق بشخصية مُحمَّدِي بلاد فارس وآسيا الوسطى وظروفهم» من أجل «إيجاد مكان ملائم ليقم فيه المجلس محطته التبشيرية». كما كان من المتوقع أن يتعلم مِرْك التركية والفارسية والعربية ليدرك الإسلام في أشكاله العقديّة والروحية، على نحو جوهري؛ ويرتحل، بشكل واسع، في مدن بلاد فارس، وإلى أبعد من مدن آسيا الوسطى، مثل قندهار وكابول وبيشاور، إن أمكن ذلك، فرمما يكون «ملوك الشرق» الغامضون في انتظار مُحمَّدِي الإنجيل كي يُنجزوا أدوارهم النبوية.⁽¹⁾

وصل مِرْك إلى تركيا في تشرين الثاني لسنة 1834، واستقر في القسطنطينية حيث درس اللغات، طيلة سنتين، باحثاً عن رفيق يرتحل معه إلى بلاد فارس. كتب مِرْك رسائل عاجلة إلى المجلس الأميركي مشجعاً معاهد اللاهوت على إرسال مبشرين آخرين إلى المدينتين التركيتين، القسطنطينية وبروسا. ورغم إصراره، في رسائله، على «عدم تجاهل المسلمين بعد الآن»، ورغم دعوة المجلس الأميركي إلى عد أن الشيء «الأكثر أهمية» هو توفير مَنْ يُساعد مِرْك في «مشروع عسير ينطوي على قدر من المجازفة على نحو ما، ولكنه [مشروع] في غاية الأهمية»، لكن أحداً لم يُرسل لمساعدته.⁽²⁾

غير أن مِرْك تلقى العون، في شكل سلسلة من عشرين رسالة، كتبها مبشر ألماني المولد يُدعى وليام إس. شوفلر، الذي كان قد تعلم في آندوفر، وخطط لابتعاث إرسالية تبشيرية إلى المسلمين في 1826، والتي تضمنت تحضيرات لرحلة إلى بلاد فارس سبقت رحلة مِرْك بعشر سنين.⁽³⁾ من الواضح أن نصيحة شوفلر إلى المبشر المثالي الشاب قد لعبت دوراً مهماً في إنضاج أفكار مِرْك حول العمل التحضيري والقرار اللازمين لتجهيز إرسالية تبشيرية إلى «أتباع النبي محمد». زود شوفلر مِرْك بمقررٍ تعليميٍّ من أجل تهيئته لتعليم المسلمين على نحو

(1) «تعليمات اللجنة التبشيرية إلى القس جيمس ليمن مِرْك»، [صحيفة] *أذا مِشْتَرِي هيرالد*، المجلد 30 (1834): 402-5. وربما توقع المجلس الأميركي وثيقة مشابهة، في مقاصدها ونفاذ بصيرتها، لوثيقة إلي سميت و إتش. جي. أو. دوايت بحوث في أرمينيا التي تسببت في أن يأخذ المجلس الأميركي قراره بتجهيز إرسالية تبشيرية إلى النساطرة في بلاد فارس.

(2) [صحيفة] *أذا مِشْتَرِي هيرالد*، المجلد 31 (1835): 366-8: 9-10، 165-6.

(3) وليام شوفلر، سيرة (نيويورك: آتسن. دي. إف. زاندولف آند كومباني، 1887)، 25.

فقال، مشتملاً على آيات قرآنية يمكنه توظيفها في «محدثاته» لدحض [حقائق] الإسلام.⁽¹⁾ فعبر إحساسه أن إخلاص مِرك تجاه مهمته قد فاق إدراكه لصعوباتها، قام شُوفلر بإرشاده إلى أن يصبح أكثر هدوءاً وتزويماً في تحضيراته، وأن لا يتوقع أية نتائج إلا من «تجربة متأنية وواقعية». عبر شُوفلر عن ازدرائه [للصورة] التي أسبغها أميركيون كثر على المبشر بوصفه «مثلاً أعلى beau ideal»، واضعين [اسمه] «فوق أعلى شاهدة قبر... ليعلن بصوت عال عن شروط الخلاص». افتقرت «نظرة [بُول] الدقيقة» للمؤسسات الاجتماعية التي صادفها إلى مثل ذلك التعصب، فلقد آمن شُوفلر بالشهادة martyrdom وما تُفضي إليها، [تلك الشهادة] التي سوف «تُغلق ألف باب نفع». لقد نصح شُوفلر مِرك أن يتحمل مسؤوليته تجاه الله وحده، وأن لا تغريه كتابة «مزاعم خادعة» إلى المجلس الأميركي لتبرير مهمته، بل «أن يكتب حقائق صرفة، سواء كانت عذبة أو مُرة».⁽²⁾

نظر شُوفلر إلى [عملية] تنصير اليهود والمسلمين بوصفها عملية «شاقة ووَعة أكثر من غيرها، إن لم تكن الأصعب إطلاقاً». لقد نَفَر من الكتاب الإسلامي المقدس فادعى: «ربما القرآن هو العقبة القوية الأكيدة التي تحول دون نشر الديانة [المسيحية] بين المسلمين».⁽³⁾ ورغم الصعوبات التي واجهت مهمة مِرك، إلا أن شُوفلر كان قد شجَّعه، في آخر المطاف، [المُعتقد] الأخروي القائل بتفسخ الإسلام وتحلُّله؛ [ذلك التفسخ] الذي وعدَ بفتح أبواب جديدة تعمل، في الوقت المناسب تماماً، على اجتراح المعجزات. وتعبيراً عن هذا الأمل، وسع [شُوفلر] رموز البوق الخامس لكي يصف الإسلام بوصفه ثوراناً ماضوياً لبركان خلف رواسب من جَمَم ما زالت قادرة على التشكل، ثانية، متحولة إلى أساس جديد.

(1) وليام إس. شُوفلر، «أفكار حول تلميحات غُذُول ودَوَايت ومُجِل إلى مِرك وتحذيراتهم له، 25 آب 1836»، أوراق المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية، مكتبة جامعة هارفارد، المجموعة الخامسة (16.5)، خاصة الرسائل 13، 3، و 14.

(2) شُوفلر، «أفكار»، 257، 211، 256.

(3) شُوفلر، «أفكار»، 224، 354. كان «رعب [شُوفلر] الغريزي»، في استجابته إلى «مقدار هُراء [القرآن] والتباساته، وبذاته، و... تكراراته التي لا تحتمل»، لازمة شائعة في انتقاد النص الإسلامي المقدس (256). لقد ادعى يُوناس كِنغ - الذي ترك أستاذيته في أمهرست ليكرس حياته مبعوثاً تبشيراً إلى اليونانيين -: «تكن جماليات القرآن، بالدرجة الأولى، في اللغة، في التناغم الناعم للكلمات الذي يتعذر تحقيقه عبر وسيط أية لغة أوروبية. لا أعتقد أن أي إنسان كريم الخلق، يتمتع بإدراك جيد، يُجِل الأفكار لا الكلمات، يمكن أن يهجر الإنجيل من أجل القرآن. سيبدو ذلك كمن يهجر ينبوعاً بلورياً صافياً». هاينز، يُوناس كِنغ، 163-4.

لم تعد الهاوية قادرة على لفظ مزيد من اللهب على هذه الجهة، حتى إنها لا تقذف بخاراً؛ أو دخاناً. إن لم أك مخطئاً، فإن الوقت ملائم لكي تأتوا، وكلني ثقة أن آخرين كثر سيتبعونكم. احفروا الآن أساس ذلك الثبيان الذي سوف يصمد إلى الأبد. ما زالت الحِمَم حارة.⁽¹⁾

تأثر ميرك عميقاً بكل ما انطوت عليه هذه النصيحة، حتى عندما عززت قراره الشخصي الجدي بتبليغ [آيات] الإنجيل إلى الفارسيين. في 15 تشرين الأول 1836، رافق ميرك أسايل غرانت وزوجته (اللذين كانا قد استهلا عملها في الإرسالية الطبية المبتعثة إلى نساطرة الجبل المسيحيين) في رحلتها إلى تبريز في بلاد فارس. كان غرانت، مثل ميرك، مقتنعاً تماماً أن الليل الطويل للـ «الوحش الإسلامي المضطهد» قد انقضى من دون رجعة. لقد اختار تحدي «غطرسه الأتراك العنيدة»، وإعانة النساطرة، لإيمانه أن تلك الأمة كانت تجسداً لـ «ملوك الشرق» الذين -عندما يتحررون من السلطة التركية- سيقودون المسيرة إلى جبل صهيون، [تلك المسيرة] التي سوف تُدشن أحداث النهاية. اعتقد غرانت أن إيمان النساطرة بالإنجيل («بَحَثَم الله على جباههم») قد حماهم من غزوات الجراد الإسلامي، وادخرهم ليقوموا بدورهم الحالي: «مَن مِن عباد الله، [الذين] تحت الهيمنة الإسلامية، يمكن أن يُسمى، على نحو ملائم، بـ «ملوك الشرق» غير «بقية هذا الشعب الذي سوف يُترك في آشور؟».⁽²⁾

وعلى الرغم من ذلك، كانت مشاعر ميرك مركزة على المسلمين أنفسهم مباشرة. فبعد دراسته الفارسية طوال شتاء قضاءه في تبريز، التحق ميرك بمبشرين ألمانيين، فزار طهران وأصفهان قبل أن يستقر بشيراز لقضاء فصل الشتاء. فَقَدَ ميرك، في غضون تلك الرحلة، أية مثالية ساذجة تتعلق بجاهزية المسلمين لقبول الخلاص المسيحي. كانت الأفكار والآراء التي تبادلها ميرك مع المجلس الأميركي نزيهة وغير متحيزة. لم تكن الحِمَم لتُسفر عن أية شيء أبداً. كان التنصير العلني مشروعاً خطراً ضاعف من المقاومة الفارسية للمسيحية. ومن ناحية ثانية، أكثر أهمية، أدى إذعان ميرك للتعليمات الموجهة إليه «بأن يصبح أكثر إيماناً بالإسلام، على نحو مُفصل

(1) شوفر، «أفكار»، 330-1.

(2) أسايل غرانت، النساطرة؛ أو، القبائل النسية (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1841)، 322، 54، 353.

وعميق» إلى أن يُعيد تقييم الموقف العمومي الذي تبناه شُوفلر وآخرون؛ والقائل إن الإسلام وتعاليمه لم يكونا سوى «سكون لا حول له ولا قوة». ⁽¹⁾ أدرك مِرْك، في هذه الإفادة البالغة الدقة، جزءاً من سبب بقاء الإسلام [وعدم فئاته].

ربما الانطباع العام في أوروبا وأميركا عن الإسلام هو أنه بنيان واهٍ مزخرف، وأن بعضاً من نور العلم، ومعرفة سطحية بالأدب، أو قليلاً من الفنون سوف يحق [تلك الديانة] في الحال. وأياً كانت أصول مكونات الديانة، فقد بُنيت، ببراعة، على الحقيقة، وشُدَّ [بنيانها] بإحكامٍ بآراء رائعة، فكلما تعمقت في فحص البنية تتبدى في كل مفصل وزاوية، قوة صانع ماهر وحذاقته. فلو عُدت تجربتي هي المعيار، فإنه يتوجب علي القول إن قلة من الذين لم يبحثوا بجد عن [حقيقة] الديانة قد أدركوا كُنْهها. إن المزايا القليلة المتعلقة بحقيقتها والتي نَعمت بالتوصل إليها، لا تؤكد لي سوى أنها «هاوية»، لا يُسَبِّر غورها بسهولة، ولا يُسهِّل ردمها. ⁽²⁾

فعبر مراجعته للمعنى التقليدي للـ «الهاوية bottomless pit» وتوظيفه ليشير إلى عجز المسيحيين أنفسهم عن إدراك الإسلام على نحو كافٍ، تحدى مِرْك الوضع الأخروي الراهن، فأبدى تقديره للإسلام كمنظومة دينية عجز أميركيون آخرون، في عصره، عن إدراكها. لم تكن هذه الحساسية، لسوء الحظ، هي المعلومات الاستخباراتية التي كان يبحث عنها المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية. أدرك المجلس من «فحوى» رسائل مِرْك و«نبرتها» أن إمكانية إرسال بعثة تبشيرية إلى «الإسلاميين الفارسيين» مباشرة هي [فكرة] «غير موافقة إطلاقاً». ⁽³⁾ آمن المجلس الأميركي، في مستهل 1836، أن «الوقت > لم يَحِن بعد لأخذ بلاد فارس بعين الاعتبار»، فشرعوا في التفكير في مجالات أخرى يمكن

(1) شُوفلر، «أفكار»، 224.

(2) «رسالة من السيد مِرْك، كُتبت بأورومية في 19 حزيران 1837»، [نشرت في صحيفة] ذا مِثْرِي هيرالد، المجلد 34 (1838): 64.

(3) أنظر التقريرين السنوين للمجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية لسنتي 1838 و 1839، [والمشورين] في [صحيفة] ذا مِثْرِي هيرالد، المجلد 34 (1838): 7؛ المجلد 35 (1839)، 7-8.

أن تكون صالحة لمرك⁽¹⁾. واصل مرك مهمته بالتركيز على ثلاثة مجالات مهمة: «الترجمة، والتعليم الأدبي والعلمي، والتأثير الديني العمومي»⁽²⁾. كما واصل نقاشاته مع الفارسيين حول موضوعات مقدسة، حتى إنه فاوض موظفي الحكومة الفارسية من أجل العمل على تشكيل المدارس. وفي أثناء عمله في حقل التبشير، قام مرك بترجمة السيرة الفارسية للنبي محمد، *حياة القلوب*، إلى الإنجليزية، كما ترجم، إلى الفارسية، رسالة في علم الفلك وطبعة من التعليق التوراتي لألكساندر كيث، *دلائل النبوة*، وهو عمل تبنى أخروية النظرية التركية⁽³⁾. لم يرغب المجلس الأميركي، على أية حال، في الترجمات التي أسفرت عنها مهمة مرك الاستطلاعية ولا في مدارسها. كما رفض المجلس دعم إنشاء مدرسة يديرها مرك في تبريز، «ويمكن عد ذلك انتهاكاً [لحقيقة] الإيمان الصادق بتعليم إنجيل ربنا يسوع المخلص مباشرة إلى التلاميذ»⁽⁴⁾. كما أن زواجة من المبشرة الإنجليزية إمّا تيلر، في آذار لسنة 1839، أرسل إشارات إلى المجلس الأميركي أن رحلاته الإضافية في بلاد فارس وآسيا الوسطى سوف تقلص. في الخامس من تشرين الثاني لسنة 1839، كتب أندرسن، أمين سر المجلس، ليخبر مرك أن اللجنة التدبيرية قد أنهت إرسالته التبشيرية إلى مسلمي بلاد فارس، طالبة أن يلتحق وزوجته بالإرسالية المبتعثة إلى المسيحيين النساطرة في أورو ميا. وبعد تردد كبير، التحقا أخيراً بالإرسالية في أيلول لسنة 1842، وظلا يعملان هناك حتى شباط 1845، عندما تم استدعاؤهما بسبب عدم رغبة مرك في التخلي عن المسلمين بوصفهم البؤرة الرئيسة [التي يركز جهود مهمته عليها]، أو هكذا بدا الأمر، في جزء منه، على الأقل⁽⁵⁾.

(1) القيس جيه. إل. مرك Merrick، مناشدة إلى المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية (سبرنغفيلد، ماساتشوستس: جون وود، 1847)، 26.

(2) مرك، مناشدة، 9. أصبح مرك يُعرف باللقب الذي أطلقه عليه شاه إيران: «رجل الله ورجل العلم».

(3) قامت دار فليس وسامبين، في بوسطن، بنشر ترجمة مرك لـ *حياة القلوب*، سنة 1850، بعد أن رفض المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية نشرها. كما نشرت ذا نورث أميركن ريفيو، في تشرين الأول لسنة 1850، مقالة عن محمد تراجع كتاب مرك رفقة كتاب إرفينغ واشنطن، محمد وحلفاؤه. ولحرفة الإشارات حول الإسلام في العمل الذي ترجمه، أنظر [كتاب] ألكساندر كيث، دليل حقيقة الديانة المسيحية مستقاة من تحقق النبوة الفعلي (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1839)، 247-7، 269-73.

(4) التقرير السنوي للعام 1840 [والمشهور في صحيفة] ذا ميشنري هيرالد، المجلد 36 (1840): 8.

(5) لوصف عن الإرسالية المبتعثة لتتصير مسلمي الهند، على نحو مباشر، في السنة التي تم فيها استدعا. مرك، أنظر [مقالة] ستانلي إي. برش، «المسيحية Presbyterianism والإسلام في الشرق»، جورنال ألف برسيبيترين هسيري [مجلة التاريخ المسيحي]، المجلد 62 (خريف، 1984): 215-23؛ [كتاب] إلود وري، إرساليات التبشيرية في الهند. =

أذهلت قرارات المجلس الأميركي مِرْك مما أسفر عن انقطاع الصلة بينهما. ونتيجة لإيمانه أنه قد عُومِلَ بإجحاف، نشر مِرْك «مناشدةً إلى المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية» (125 صفحة) بعد سنتين من عودته.⁽¹⁾ تبع مِرْك نصيحة شُوفلَر أن يكون صريحاً مع اللجنة حيال اتهامه بالـ «إقامة في الجانب المُظلم»، مما حال دون اجتذاب اهتمام أي رفيق طموح للعمل معه في مهمته التبشيرية تلك. «لقد انقلبت أفعالي على آمالي»، عيّر يائساً.⁽²⁾ كان مِرْك ملتزماً، بشدة، تجاه مد يد العون إلى المسلمين، حتى بعد أن اقترح عليه المجلس الأميركي الاستقالة والتسريح المُشرف من الخدمة، توسل إلى اللجنة من أجل «إعادة [هـ] إلى الناس الذين تتوق نفسه، وترتجي صلاته، أن يحفظهم الله».⁽³⁾ وبعد رفض خدماته، لم يجد مِرْك السلوان إلا في الوعد الإلهي القائل حتى وإن قرر المجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية «التخلي عن شعب تعهده الله»، فإن للمشروع النبوي شأنًا آخر. ظل مِرْك مُتَقِنًا أَنَّ المشيئة الإلهية كانت «تدفع قُدماً بأفعال مقدرة من لديها بين أناس هم موضع عنايته واختياره، ولن تقدر أية وسائل تبشيرية على كبحها». ثم شهد: «ها إنها تنهياً طريق الحقيقة، وإن [لم نَقْم]، أنا وأنتم، برفع أصبع لإزالة [تلك] العقبات، فإن العجلة العظيمة للأحداث الإلهية سوف تتوقف، حتى إننا سوف نُضَلَّلُ بما يكفي لِنُزِمِي أنفسنا أمام تقدمها البطيء الذي لا يُقاوم».⁽⁴⁾ وعلى الرغم من نيته الاستخفاف بالمجلس الذي تعامل مع دعوته على نحو مُتَطَفِّل، فإن هذه الاستعارة الانفعالية (والتي تشير إلى التقدم الذي لا يلين للعربة الحربية الهندية المعروفة بالـ «قوة الماحقة Juggernaut» تُصوِّر، وعلى نحو مثير، القوة التي لا تُقاوم لِلجَبْرِية الأخروية نفسها. ختم مِرْك مناشدته بالاستشهاد بحلم هنري مارتن المستوحى من الآية الثانية عشرة من الإصحاح السادس عشر من سفر الرؤيا، حيث أُمِلَ في أن يساعد على التسبب في «تهينة طريق ملوك الشرق؛ حيث يمكن قول الكثير بلا خوف، لكن

= 1834-1924 (بوسطن: ستانفورد، 1926)، 62.

(1) قدم مِرْك لمناشدته بالآية الرابعة من الإصحاح التاسع والأربعين من سفر إشعياء: «فَقُلْتُ إِنِّي بَاطِلًا تَعَبْتُ وَشَدَيْ وَغَبْتُ أَتَلَفْتُ قُوَّتِي إِلَّا أَنَّ حُكْمِي عِنْدَ الرَّبِّ وَعَمَلِي عِنْدَ إِلَهِي». [النص العربي مأخوذ عن الترجمة العربية للكتاب المقدس الصادرة عن دار المشرق في بيروت سنة 1986. (المترجم)].

(2) مِرْك، مناشدة، 45.

(3) مِرْك، مناشدة، 111.

(4) «رسالة إلى روفس أندرسن ترجع إلى 19 أيار 1842» [وردت] في [كراس] مِرْك، مناشدة، 82.

القليل يُقال. وربما سوف يقود الفارسيون مسيرة العودة إلى جبل صهيون»⁽¹⁾.

حملة هوراشيو ساوثغيت الشرسة المخففة

تُصور الحكاية المتغايرة لهُورَاشيو ساوثغيت، وعلى نحو مثير، الرغائب المُمجدة الساعية إلى فتح مسيحي، والتحوّلات المهمة في الإدراكات التبشيرية للمسلمين بين ثلاثينيات القرن التاسع عشر وخمسينياته. ومثل مِرْك (الذي التقاه ببلاد فراس في تموز من سنة 1837)، أظهر ساوثغيت، في 1835، رغبةً عارمة في تنصير المسلمين على نحو مباشر. ولكن، فيما لم يتخل مِرْك عن دعوته للتبشير بالإنجيل لدى الفارسيين حتى بعد أن حالت وظيفته دون ذلك، فإن أهواء ساوثغيت المتقلبة قد ضاعفت من [عملية إحداث] تغيرات مهمة في المشروع التبشيري خلال تلك الحقبة. فبحلول خمسينيات القرن التاسع عشر، نبذ ساوثغيت الافتراض الأساس القائل أن الجهد البشري في حقل التبشير لم يكن ضرورياً من أجل التعجيل بقدوم الألفية المنشودة.

كان ساوثغيت الذي تخرج في جامعة بُودون قد نشأ نشأةً أبرشانية⁽²⁾، ولكنه تحول إلى الإنجيليكانية في أثناء التحاقه بمعهد أندوفر للاهوت وتم ترسيمه شماساً بكنيسة ترنيتي في بوسطن سنة 1835. سرعان ما عرض ساوثغيت خدماته على لجنة الإرساليات التبشيرية الخارجية التابعة إلى الكنيسة الأسقفية البروتستانتية لأنه كان «مقتنعاً تماماً أن الوقت قد حان من أجل هزيمة ناجحة على دين النبي الزائف»⁽³⁾. ارتحل ساوثغيت، في العام 1836، إلى تركيا وبلاد فارس لتهيئة الطريق لتأسيس محطات تبشيرية يمكن لأنشطتها أن تُفضي إلى «تقويض

(1) مِرْك، مناقشة، 125. ويظهر إخلاص مِرْك لدعوته، والذي تواصل طوال حياته، في توصيته بتوزيع إرثه على المؤسسات التعليمية التي درس فيها من أجل دعم دراسة اللغة الفارسية.

(2) الأبرشانية Congregationalism: طائفة طهرانية (بروتستانتية) نشأت في القرن السادس عشر، والتي تقول أن جميع المسيحيين سواسية، وأن لكل واحد منهم طريقه الخاص إلى الله عن طريق المسيح. لا تعترف الأبرشانية بأية سلطة خارجية على الكنيسة، لذا فهي تدير شؤونها بنفسها. (المترجم).

(3) [رسالة من] ساوثغيت إلى جورج بُويد، 9 تشرين الثاني 1835. أوراق هُورَاشيو ساوثغيت، مخطوطات ومحفوطات، مكتبة جامعة ييل، نيو هيفن، كُتبت. ولمدخل إلى كتابات ساوثغيت، أنظر [مقالة] كِث وُولتر، «مخطوطات هُورَاشيو ساوثغيت - اكتشاف»، [مجلة] امِرِكن بَشْرَتش منطلي [المجلة الشهرية للكنيسة الأمريكية]، المجلد 152 (تشرين الأول 1937): 155-73.

المذهب الإسلامي تماماً»، وهي خطوة مهمة لتحول العالم كله إلى المسيحية.⁽¹⁾ وفي موعظة «تشجيع الجُهد التبشيري بين الإسلاميين»، التي ألقاها قبيل رحيله مباشرة، حضّ ساوثغيت المستمعين إليه قائلاً: «إن المئة والخمسين مليوناً الذين يتبعون عقيدة القرآن يتطلعون إليكم»، ثم ذكر عدة أسباب لإيمانه أن الوقت كان ملائماً لـ «غزو ناجح» للعالم الإسلامي. ومع أن ساوثغيت أبدى اهتماماً قليلاً بالنبوءة (التي وجدها تشتمل على «مناشدات» قد «تسبب في إيجاد حماسة سريعة الزوال ولا مُبرر لها») فإن الإرث الأخرى قد أثّر، على الرغم من ذلك، في «تفانيه الراسخ تجاه واجبه وفي عقلانية هذا التفاني أيضاً». ⁽²⁾ أكد ساوثغيت أن «الكنيسة المسيحية تجاهلت [المسلمين] على نحو شبه تام»، رغم مركزية العالم الإسلامي كـ «ممر عظيم» بين أوروبا وآسيا الشرقية، وقد آن وقت إرسال مجموعة جديدة من الصليبيين البروتستانتين الذين لا يحملون سوى سيف الكلمة المقدسة.⁽³⁾ آمن ساوثغيت أن المسلمين الفرس كانوا متقدي الذهن وراغبين في الانهماك في مسألة الاستقصاء الديني، فرأى إشارات أمل في ملاحظات إلي سميث المتعلقة بتوق الأتراك إلى محاكاة فنون الأمم المسيحية وأعرافها.⁽⁴⁾ كما أدى فهم ساوثغيت للعقيدة الإسلامية وثقافتها إلى تشجيعه على الاعتقاد أن الإشارات القرآنية إلى المسيح سوف تسمح للمُبشرين بمداخل أعظم إلى المسلمين الذين سوف يرفضون الإسلام بوصفه نظاماً من شعائر ظاهرية عندما يتم الكشف عن «أخطائه العلمية». «فلترسل الكنيسة الإنجيل الخالص نواً إلى المسلمين»، وعظ

(1) «رسالة إلى القس جيه. إيه. كلارك، 28 آذار 1836»، [وردت في مجلة] *ذا سيرت أوف مِشِنر* [روح الإرساليات التبشيرية]، المجلد الأول (نيسان 1836): 112.

(2) *تشجيع الجُهد التبشيري بين المُحمدين* (نيويورك: المطبعة الأسقفية البروتستانتية، 1839)، 25، 30، 32، 26.

(3) تُقرأ تعليمات ساوثغيت الرسمية [على النحو التالي]: «سيتم توجيه [مسار] مهمتكم التبشيرية، على وجه السرعة، إلى مشايخي النبي في بلاد فارس... والتي هي حقل قصي ولم يسبق لأحد أن جربه من قبل... يبدو أن جُهداً قليلاً قد بُذل منذ «موت هنري مارتِن» لردهم [عن دينهم]؛ وعلى الرغم من أن هذا النظام الذي يحيط من قدر الإنسان يبدو وكأنه ينهار تحت تأثير انتشار العلم والفنون، والسياسة الدنيوية للحكام الإنسانيين، فإن الكنيسة مدانة لتأخرها في توظيف جهودها من أجل فئانه» [وردت في] *تشجيع الجُهد التبشيري*، 35-7. ثم أعلنت اللجنة الخارجية للإرساليات التبشيرية: «نعتقد أنه لم يسبق لأية إرسالية تبشيرية إلى أراضٍ خارجية أن بدأت بمثل هذا التشجيع القوي أو بمثل هذه النظرة العامة المُشرقة». «إرسالية تبشيرية إلى المُحمدين»، [مجلة] *ذا سيرت أوف مِشِنر*، المجلد الأول (شباط 1836): 52.

(4) «ربما لا شعب يفوق الفارسيين في الصفات الأسمى لشخصيتهم الميالة إلى التفكير والتأمل»، أكد ساوثغيت، «ولا شعب غير نصراني هو بهذا القدر الهائل من الذكاء، والقدرة على تلقي المعرفة مثلما هم المسلمون». *تشجيع الجُهد التبشيري*، 9، 10.

ساوثغيت، «وعندما يذعنون لسلطنة، تصبح وشيكة عودة شمعدان الرب إلى مكانه في الكنائس الخربة لآسيا!» صور ساوثغيت العالم الإسلامي كـ «قلعة مُهدمة مطوّقة براية عالية وخذق مائي عميق. شيدوا جسراً فوق الخندق، تسلّقوا الرابية، فتصبح القلعة لنا. إن حظينا بنقطة استشراف داخل تحصينات الأذى الإسلامي، فإننا لن نخشى كثيراً الدين الذي يذل سيطرة واهية على العقل، والذي تفسده الخرافة وتضعفه الردة». ⁽¹⁾ تخيل ساوثغيت المبشر كفاتح صليبي، وتكشف عظمته عن الكيفية التي عملت بها اللغة البلاغية الألفية على مفصلة رؤية لإمبريالية مسيحية، إمبريالية كافية لانتزاع تبرعات بألفي دولار ذات اجتماع في كنيسة صعود المسيح بنيويورك قبيل ثلاثة أسابيع من رحيله إلى القسطنطينية.

وكان ساوثغيت قد عاد إلى نيويورك، بعد أربع سنوات من ذهابه إلى تركيا، لإنجاز مقدمة كتابه المكون من مجلدين، حكاية رحلة عبر أرمينيا، وكردستان، وبلاد فارس، وبلاد الرافدين. كانت تجربته المتداخلة في الشرق الأدنى قد دفعته إلى إعادة تقييم لمعتقداته الحماسية المتعلقة برغبة المسلمين اعتناق البروتستانتية. لقد ارتكب ساوثغيت الخطأ الذي اقترفه معظم مجاليه، عندما أسأوا تفسير تضاؤل درجة التعصب الأعمى لدى مسلمي الإمبراطورية العثمانية، وعُد ذلك علامة على ضعف إيمانهم بالإسلام. «كنتُ قد أعلنتُ، عند انقضاء أول شهر لي في القسطنطينية، عن أفكارٍ حول المؤسسات والأعراف التركية بثقة كبرى»، أقر ساوثغيت، «وبعد انقضاء ثلاثة أشهر، بدأت بإدراك الاعتقاد الباطل الذي قامت عليه معظم استنتاجاتي، ثم وجدت، بعد انقضاء ستة أشهر، أنني لم أعرف شيئاً عن موضوعه بحثي». ⁽²⁾ لقد قام جزء من الصعوبة التي واجهها ساوثغيت في إدراك الإسلام إدراكاً جيداً على اعتقاده الساذج بقدرته الفائقة على تسليح نفسه بالمدارك اللغوية التي تمكنه من مواصلة استكشافاته. ⁽³⁾ لقد اندهش ساوثغيت، مثل مارك، من «فكرة الدين الشمولية» التي وجدها في الإسلام (والتي ترجمها بـ

(1) ساوثغيت، تشجيع الجهد البشري، 8، 18-19.

(2) ساوثغيت، حكاية رحلة، المجلد الأول: 72.

(3) ولقد اعترف ساوثغيت [أن]: «المبشر لا يستطيع، دون معرفة شخصية، أن يقول تلك الصورة المثالية للعقل المشرقي والتي تبدى في اللغة» (المجلد الأول: 185). ومثل مارك، خاب رجاء ساوثغيت أن ينضم إليه أحد ويشاركه رحلته. لقد رغب برفيق ضالع باللغة الفارسية لكنه أجز على تعلم اللغة بنفسه أثناء عمله. نشر محررو ذا سيرت مبشر مقتطفات من رسائل مارك لإخبار القراء عن الصعوبات التي كانت في انتظار ساوثغيت. المجلد الثاني (نيسان 1837): 115-

«الإخلاص لله»، وهي [فكرة] «عبرية» سلّمت بالأصول الإلهية للعهدين القديم والجديد، ومن ثم استكشفت أعرافها الخاصة، بدقة، ضمن إرث واسع من التعقيب الديني.⁽¹⁾ أدت تلك «المناقب المتكلفة»، في آخر الأمر، إلى اقتناعه بمدى الإخلاص الذي كَنّه المسلمون لأعراف دينهم. ورغم مقاصد ساوثغيت المُمجّدة لـ«لأنهم» في «بحث مسيحي» يمكن أن يحبك خيوط عدوان جماعي على الإسلام، كما وتظهر حكاية [رحلته] حيرته بشأن الكيفية التي يمكنه من تحقيق تلك الغاية.⁽²⁾ وفي رسالة من القسطنطينية كُتبت سنة 1843، كان سُخط ساوثغيت، حين يُجادل الفارسيين، بادياً في إشارته الخاصة إلى الهاوية. وجد [ساوثغيت] الفارسي «خُصماً مأكراً، لا يرغب إلا بإظهار حدة ذهنه في المجادلة حول الماهية والجوهر والروح... [والتي هي] فوضى ميتافيزيقية، حيث لا شاطئ [لها] ولا قاع».⁽³⁾ باختصار، تأق ساوثغيت إلى إدراك أعمق للإسلام أكثر مما كان قادراً عليه أو راغباً فيه. إن تغير استعاراته من القلعة المنهارة إلى الفوضى التي لا يُسرّ غورها أظهر تعاضد إحساسه بالإسلام كنظام ديني مثابر رغم تعفن النظام السياسي المحيط به.

لقد شجعت رغبته في معرفة الحقيقة على ارتداء ثياب مشرقية والاختلاط بشعوب البلاد التي زارها، معلناً رغبته في «نبذ مشاعر الكراهية الفطرية التي كَنّها العالم المسيحي، بمحض إرادته، لأتباع محمد، وعُد [هؤلاء الإسلاميون] أناساً خالدي الذكر».⁽⁴⁾ مكنت هذه المحبة الإنسانية ساوثغيت من إلقاء نظرة خاطفة على بعض الأعماق التي صان المسلمون بها معتقداتهم الدينية، معترفاً أن «المهابة الثاوية في حديث المسلمين عن الله قد أفادته، في بعض الأحيان، وأذكت عقله».⁽⁵⁾ فبعد دخوله مسجد آيا صوفيا في القسطنطينية، كتب [ساوثغيت]: «لم أشهد مهابة أعظم [من هذه] في أية كنيسة مسيحية».⁽⁶⁾ وكانت أكثر تمجيداته الواضحة للإسلام (ولتباينه الرئيس مع الطائفية المسيحية التي كانت تنتشر عبر الولايات المتحدة - والتي رعت مهمة ساوثغيت الأسقفية في شرق المتوسط) قد أثنت

(1) ساوثغيت، حكاية رحلة، المجلد الأول: 9، 141، 17.

(2) ساوثغيت، حكاية رحلة، المجلد الأول: 113.

(3) «عن الجهود التبشيرية بين الإسلاميين»، ذَا سِرْتِ أَفْ مِثْنِر، المجلد التاسع (شباط 1844): 55.

(4) ساوثغيت، حكاية رحلة، المجلد الأول: 73.

(5) ساوثغيت، حكاية رحلة، المجلد الأول: 250-1.

(6) ذَا سِرْتِ أَفْ مِثْنِر، المجلد السادس (أيار 1837): 146.

على الطريقة التي يتغاضى فيها المسلمون، من كافة الطبقات الاجتماعية، عن «كل الفوارق الدنيوية» عندما يصلون معاً. «يركع أفقر أعضاء المجتمع، وأدناهم منزلة، جنباً إلى جنب، في الحرم، مع الأغنياء وأصحاب النفوذ»، لاحظ ساوثغيت؛ «لا دُونِيَّةَ أمام الله». (1) وعندما سمع حكم أحد القضاة المسلمين لصالح زوجة رفضت تعدد زيجات زوجها (وهي ممارسة وجددها نادرة في تركيا) أثنى ساوثغيت على الإسلام بوصفه [نظاماً] مُتقدماً على الوثنية، ثم أدب نفسه قائلاً: «يا لجسامة الكثير من أخطائي السابقة، ويبدو الآن أنه من الواجب عليّ الاعتراف بها». (2)

لم تقدر هذه الرؤى المثيرة للدهشة حول الممارسة الدينية الإسلامية من زحزحة ساوثغيت عن اعتقاده المُكتسب أن روح الإسلام كانت «بائدة، على نحو ما» ولكنها أجبرته على تحويل بؤرة تركيز مسعى مهمته التبشيرية. لم يعد واثقاً من قدرته على تبشير المسلمين بالتفوق المسيحي، كما عانى من «قناعة [المسلمين] وتعصبهم الأعمى». (3) أثرت حالة الكنائس المشرقية (وخاصة الكنيسة يعقوبية ببلاد الرافدين) في «مشاعر [ساوثغيت] بشدة»، فأصبحت [تلك الكنائس]، بحلول 1840، هدف جهده التبشيري بدلاً من المسلمين. (4) وفي رسالة نُشرت سنة 1844، وضع ساوثغيت أنه كان، منذ البداية، مبهوراً بمدى التشابه بين الكنائس المشرقية و[الكنيسة] الأسقفية [البروتستانتية]، وأن اضطهاد المسلمين لهم قد أثار تعاطفه ومنحه إحساساً جديداً بالواجب تجاههم. (5) آمن ساوثغيت، بشكل قاطع، وقبيل رحيله إلى الشرق الأدنى، أن «نشر المسيحية، بشكل كبير، بين المسلمين سوف يكون الوسيلة

(1) ساوثغيت، حكاية رحلة، المجلد الأول: 129-30. أثرت خاصية الإسلام هذه في مشاعر ساوثغيت عميقاً. فذكر ذلك في روايته الصادرة سنة 1879، الصليب فوق الهلال، مطالباً «المسيحيين بالاستفادة، في هذا المقام، من أتباع محمد». (فيلادلفيا: جيه. بي. لينكيت، 1878)، 112-15.

(2) ساوثغيت، حكاية رحلة، المجلد الثاني: 202.

(3) هُوراشيو ساوثغيت، «يوميات، الخامس من آب لسنة 1840»، [مجلة] دَا سيرت أوف مِشِنر، المجلد السادس (شباط 1841): 50.

(4) «وبينما كان المؤلف يسعى وراء تساؤلاته بين المسلمين»، كتب ساوثغيت في تقديمه لحكايته، «وجد، على وجه السرعة، أن حالة الكنائس المشرقية قد استنارت عقله على نحو غير واع تقريباً»، حكاية رحلة، المجلد الأول: vi. ومن أجل نقاش حول لقاء ساوثغيت برحلة بريطاني، أنظر [كتاب] تشارلز ماكفارلن، تركها وقدرها، مجلدان (فيلادلفيا: لي آند بلانشارد، 1850)، المجلد الأول: 299.

(5) ساوثغيت، دفاع القس هُوراشيو ساوثغيت: رسالة إلى أعضاء الكنيسة الأسقفية البروتستانتية في الولايات المتحدة (نيويورك: ستانفورد آند شوردرز، 1844)، 16-17.

الأكثر قوة لتطهير الكنائس المسيحية الشرقية وتنويرها». ولكن الصعوبة التي واجهها في التعامل مع [عناد] الإسلام - مثلما كان الأمر مع مبشرين آخرين سبقوه - دفعته إلى مراجعة منطقته، فأعلن في حكاية رحلة أنه «من المستحيل تحويل أعداد كبيرة من «الإسلاميين» إلى عقيدة الإنجيل، على الرغم من أن المسيحية تبدو أمام أعينهم مجردة من بهاء القداسة ومتجردة من قوتها الأخلاقية».⁽¹⁾ ومثلما كان الأمر في عشرينيات القرن التاسع عشر، فإن الحالة الممزقة للمسيحية قد ثبّطت من عزيمة الإرساليات التبشيرية المبتعثة إلى المسلمين، وهي نتيجة عززت الاعتقاد أن الإسلام وُجِدَ نتيجة للفساد الذي ينخر الكنيسة من الداخل.

وعندما عاد ساوثغيت إلى تركيا سنة 1843، رسم «أسقفاً تبشيراً في الأراضي والمناطق الخاضعة لنفوذ سلطان تركيا»، حيث ركز جهوده على تجديد [إيمان] «الذين يعتقدون المسيحية بالاسم فقط». أدى تواجده في القسطنطينية إلى قيام نشوب نزاع طائفي بين المجلس الأميركي والكنيسة الأسقفية البروتستانتية، خاصة حول ادعاءات كل منهما بمقدرته على تنصير الكنائس الشرقية وفقاً لطائفته الخاصة.⁽²⁾ وعلى الرغم من ذلك، تخلى ساوثغيت والكنيسة الأسقفية، بحلول 1850، عن مهمتهما التبشيرية في القسطنطينية. وبمكنا العثور، بوضوح، على أحد أسباب هذا التراجع في العظة التي ألقاها ساوثغيت إبان عودته إلى فيلادلفيا سنة 1850. ففي «عيوب المشروع التبشيري الخارجي الراهن»، ندد ساوثغيت بـ «أسسه الزائفة» والتي تؤكد، بسبب قيامها على قراءات افتراضية للنبوءة، أن الوسيلة «المباشرة والفورية» ضرورية للمبشرين كي يُحولوا العالم إلى اعتناق الديانة المسيحية. وسواء كان ذلك لتبرير تخليه

(1) ساوثغيت، حكاية رحلة، المجلد الثاني: 297-8. وعلى الرغم من ذلك، نظر ساوثغيت إلى قلقه هذا حيال الحالة [الراهنة] للمسيحية الشرقية أنه «لا يُحول مجرى اهتمامه بالمسلمين بعيداً عنهم، وإنما يأخذه عبر قناة جديدة لا تذهب إلا في اتجاههم».

(2) آمن ساوثغيت، بشدة، أن حكومة الأساقفة [في الكنيسة] والطقوس الدينية لطائفته أدت إلى مزيد من حرية الوصول إلى الكنائس الشرقية، مُدعياً أن «الأبرزشانية جذر لن ينمو بقوة في أية تربة مشرقية» (ساوثغيت، دفاع، 24). كما اتهمه المجلس الأميركي بالتدخل في مساعيه باستخدام القشور البراقة للأسقفية لإجهاض الجهود الأبرزشانية، ونشر حالة من القلق أن [المجلس] كان يحاول إحداث انشقاق إنجيلي في الكنيسة الأرمنية. تحرك المجلس الأميركي ضد دفاع ساوثغيت بنشر [كتاب] السيد ساوثغيت والمبشرون في القسطنطينية. رسالة من المبشرين في القسطنطينية ردّاً على اتهامات هُوزاشيو ساوثغيت الموقر (بوسطن: كروكر آند بروسر، 1844)؛ رد ساوثغيت [على ذلك] ثانية بـ رسالة إلى صديق ردّاً على كراس حديث (نيويورك: دي. أبلتن؛ فيلادلفيا: جورج إس. أبلتن، 1845). ولا ذِكر لأية استراتيجية لتنصير المسلمين في أية صفحة من هذا الجدل الذي امتد لأكثر من 120 صفحة.

عن الحقل التبشيري أم لا، فإن ساوثغيت تبنى موقفاً قَبْأَلِيّاً⁽¹⁾ premillennialist يقول إن عودة المسيح سوف تسبق فتح العالم. وليس ترقب تلك النهاية - بالنسبة إلى ساوثغيت - بناء على إنجازات المبشرين، سوى «ضلال زاعغ بعقولهم». آمن ساوثغيت أن تلك الفكرة الخاطئة سوف تعمل إما على استنزاف جهودهم أو جعل «آمالهم مُفسِرةً لحالاتهم»، مما يُفضي إلى ادعاءات نجاح مُجْددة «تحمل السمات الرومانتيكية لمسامرات «الليالي العربية». جادل ساوثغيت أن جميع التجهيزات المكلفة للإرساليات التبشيرية، والمشملة على المدارس والمطابع، «لن تنجح في إخضاع العالم إلى [سلطة] المسيح»، لأن الألفية لن تتحقق إلا بعودة المسيح فقط.⁽²⁾

المأساة الثقافية للجبرية الأخرى

أظهر إنهاء المهمات التبشيرية لمرك وساوثغيت - وهي دعوات بدأت مع تلك الآمال الحماسية المتقدمة - تغييرات مهمة في طرائق الفهم التبشيرية الأميركية للعالم الإسلامي. أدى صعود التنافس البيطاني interdenominational في الحقل التبشيري، والنزاع بشأن طبيعة [المشروع التبشيري] ووجهته، إلى تشُّت الجبهة التبشيرية المتحدة لأربعينيات القرن التاسع عشر. لقد قيَّد انعدام مصداقية القراءة التي تمت للجداول الزمنية النبوية، بعد خيبة الأمل العظيمة للحركة المِلمرية، بعضاً من قوة التوقعات التي انتابت الأميركيين في أربعينيات القرن التاسع عشر. كما أدت عقود من الفشل في تنصير أعداد كبيرة [من المسلمين] إلى تحدي مدى التزام المبشرين بالتبشير الإنجيلي المباشر، وأفضت إلى اعتماد الذين بقوا في حقل التبشير، بشكل أكبر، على التعليم والنشر والطب، كوسائل للوصول إلى الشعوب المشرقية، وهي جهود ثقافية كان لها عظيم الأثر، في المنطقة، ساهمت في نشأة القومية العربية وصعودها.⁽³⁾

(1) الإيمان أن المجيء الثاني للمسيح سوف يسبق العصر الألفي السعيد. (المترجم).

(2) هُوراشيو ساوثغيت، «عيوب المشروع التبشيري الخارجي الراهن»، (فيلادلفيا، كانون الثاني 1850) [وردت] في أوراق هُوراشيو ساوثغيت (المجموعة 17، الصندوق الثاني، المجلد 27). وكانت بذور تلك المضاهاة واضحة في السنوات الأولى من عمل ساوثغيت كمبشر. كتب، في العام 1836، [قائلاً]: «لن تتحول قلوب حوارى محمد المضللين إلى معرفة المُخلص الإلهي وحبّه - المُخلص الذي يستخفون به - إلا بقوة روح الله، وليس [بقوة] أية شيء، أحققه بنفسى». «رسالة إلى جيه. إيه. كلارك المؤقر، [مجلة] دَا سيرت أف مِشِنر، 114.

(3) أنظر [كتاب] جورج أنطونوس، يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية [بحسب ترجمة الدكتور إحسان عباس والدكتور ناصر الدين الأسد، والتي صدرت، في طبعها الثامنة، عن دار العلم للملايين ببيروت سنة 1987] =

لقد افترق جوهر التوقُّع الأخرويُّ الذي كان محفِزاً بارزاً في تأسيس الحركة التبشيرية، على نحو متصاعد، عن أدوات النهضة الثقافية، وأصبح أكثر تركيزاً على المعتقد القَبْلَفي القائل إن المسيح سوف يعود في الوقت المحدد له ليعلن بداية الألفية كوسيلة مفعمة بالسعادة والنشوة لإزالة فساد العقيدة الدينية.

ورغم انسحاب ساوثغيت من الشرق، فإنه لم يتخلَّ أبداً عن آماله بتخليص ديانات المشرق من آثامها. وعلى الرغم من ذلك، فإن رغباته بتطهير الكنائس المشرقية وإخضاع المسلمين قد أخذت شكلاً نوستالجياً من تخيل رومانسي. كرجل دين في التاسعة والخمسين، نشر ساوثغيت، على نحو متسلسل، «حكاية حياة مشرقية» أطلق عليها اسم «آثاناسيوس وَمِرَامِج Mirameh» في عدد [مجلة] *ذا كريسْتين بير* لعام 1871، والتي نُشرت، بعد ست سنين، [تحت اسم] *الصليب فوق الهلال: حكاية رومانية عن القسطنطينية*.⁽¹⁾ تروي حكاية ساوثغيت الرومانية قصة زوجين تربيتهما، ثم أعيد تسميتهما بمحمد ريزا. ثم يتكشف أن إيمان محمد الصغير بالإسلام لم يكن «سوى إيمان شكلي». وتحت تأثير مبشر بروتستانتي بريطاني يدعى سيمور، يتم إنقاذه من جناح الحريم، ثم يصبح، في آخر الأمر، غريغوري، القس البروتستانتي اليوناني المَقُوم. «أطلق على العمل اسم رومانس»، كتب ساوثغيت في مقدمته، لكنه اقترح «إمكانية تسميتها، مع حقيقة متوازنة، بالواقعية».

ومثلاً بين هذا الفصل، فإن طمساً مشابهاً للحدود بين الحكاية المختلقة (الرومانس) والحقيقة قد ميز الاستجابات الدينية الأميركية تجاه مسلمي شرق المتوسط. ظلت الاستجابة التبشيرية السائدة تجاه الإسلام هي تلك التي عدته قوة شيطانية سوف تخضع، في نهاية الأمر، إلى سلطة الروح القدس، وبحيث تبدو علامات نهاية الأزمنة أنها سوف تتحقق بغض النظر عن جهودهم [التبشيرية] المباشرة. عزز معظم مبشري حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية المتمركزين في الأراضي العثمانية من إيمانهم بالوعود النبوية، مضاعفين من حماسة حُطْبهم

= (لندن: إتش هاملتون، 1938)؛ و[كتاب] سميخ خلف، *المقاومة الثقافية: الاشتباكات المحلية والعالمية في الشرق الأوسط* (لندن، دار الساقى، 2001).

(1) *ذا كريسْتين بير* [السنة المسيحية]: مجلة شهرية لِأدب الكنيسة الموجهة إلى الناس، المجلد الأول (نموز 1871): 60-78؛ (آب 1871): 171-87؛ (أيلول 1871): 273-87؛ (تشرين الأول 1871): 403-14. أنظر الحاشية رقم 150.

الموجهة ضد الإسلام عوضاً عن الشروع في إطلاق جهود جديدة للتنصير المباشر دون محاولة التعاطف مع تعاليمه. كان الإسلام، بالنسبة إلى هؤلاء المبشرين، لعنة شريرة ومروعة حولت أتباعه إلى جبريين غير متسامحين، منغمسين في الخرافة تحت سلطة إبليس المستبدة، وعميان تجاه نور المسيحية الساطع. «دينهم دمارهم»، كتب القس جويل هاوز من كنتيكت بعد زيارة قام بها، سنة 1844، إلى شرق المتوسط، كوكيل للمجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية: «إنه يقمع كل حر، وسمح، ونبل... ويخضعه إلى تعصب أعمى بانس، وجهالة، وغرور، وقسوة متعطشة إلى الدماء».⁽¹⁾ كان وليام غُديل عنيداً في ازدرائه للإسلام، فكتب، سنة 1853، بعد قضاء ثلاثين عاماً كمبشر في شرق المتوسط، مدعياً بنبرة تحاكي البوق الخامس «لا فكرة قديمة في قلوبهم حول أية شيء روحي... لا أعرف أية كلمات في اللغة الإنجليزية أقدر أن أعبر بها تماماً كم هي كثيفة العتمة، وكم هي هائلة».⁽²⁾ فيما سألت سارة إل. هنتنغتن، المبشرة الموجودة في سوريا، على نحو بلاغي: «ماذا غير الشريعة يمكن أن يقال عن مناطق السيطرة غير المتنازع عليها لعدو الله؟»⁽³⁾ ولم يتزحزح دانييل إمبل - المبشر المسؤول عن طباعة الكراريس الدينية الدعائية باللغات المحلية خلال العشرين سنة التي قضاها في الشرق الأدنى - قيداً أثملة عن خط الميعار النبوي خلال خدمة التي امتدت لأكثر من عقدين في حقل التبشير. لقد وصف الإسلام بـ «الدجل الأكثر فداحة والذي حط من قدر الإنسان الآثم»، مُشبهاً إياه بـ «الدخان الصاعد من الهاوية، والذي ملأ العالم المشرقي بالعتمة»، كان [إمبل] مقتنعاً أن الإمبراطورية العثمانية كانت «تحت الخطى مسرعة نحو نهايتها» مما يحرر الشرق «ليصبح جزءاً من الإرث المجيد لمخلصنا».⁽⁴⁾

فغير تصويرها الإسلام كبلاء وقتي سوف يزيله الله قريباً، مكنت الأخروية المسيحيين الأميركيين من حل معضلة الإسلام بتفسيرها ضمن شروط رغباتهم ومعتقداتهم الثقافية.

(1) جويل هاوز، رحلات في الشرق، ديانة الشرق. مع انطباعات حول الترحال الخارجي (هارتفورد، كنتيكت: إدوين هنت، 1847)، 114-15.

(2) غُديل، القديم والجديد، 119.

(3) يرميات السيدة سارة إل. هنتنغتن. فقيدة الإرسالية التبشيرية في سوريا، الطبعة الثالثة، تحرير إدوارد دبليو. هُكر (نيويورك: أميركن تزاكت صُوبيتي، 1845)، 173.

(4) دانييل إتش. إمبل، الصغبر. حياة القس دانييل إمبل ورسائله. والذي قضى ثلاثاً وعشرين سنة كمبشر للمجلس الأميركي لمفوضي الإرساليات التبشيرية الخارجية في آسيا الغربية (بوسطن: منشورات المجلس الأبوشي، 1855)، 282، 251، 238، 244.

وباستخدامهم لنصوص الكتاب المقدس لإجازة تصوراتهم الطوباوية، صور [المسيحيون الأميركيون] الإسلام كعدو كان وجوده ناجماً عن الضلال المسيحي أكثر من كونه تقليداً دينياً قائماً بذاته. كانت عملية إجبار مجتمعات إنسانية مختلفة على الدخول في المنهج الاعتباطي للاستعارات الإنجيلية - خاصة أولئك الموصوفين بالجراد، والعقارب، والمخلوقات العجيبة الخُلقة الأخرى - عملية من عنفٍ مُجرّدٍ من الصفات الإنسانية أقر تحاملاً مُحفَراً على نحو ديني، لا بل وبرر وجوده أيضاً. كان المعتقد الأخرى الذي آمن به كثير من بروتستانتني حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية قد أحلهم من تبعة الحاجة إلى حوار ذي معنى مع المسلمين حول معتقدات دينهم، مما أدى إلى تقليص الأثر النهائي لأي تجاوز للآخر في السعي والقدرة. كان أمل إدراك الإسلام، إذن، مرتبطاً بمدى بلوغ الخطة الإلهية ذروتها، وليس نتيجة لصراع إدراك الاختلافات البيثقافية. فعبّر عجزهم عن الاشتباك مع الثقافات الإسلامية المختلفة للشرق الأدنى العثماني بوصفهم شعوباً ذات أنظمة ومعتقدات دينية في غاية التطور، كشف هؤلاء المفكرون المسيحيون عن المدى الذي حال، بموجبه، الاستشراق الأخرى دون تقدير تنوع شعوب شرق المتوسط ودياناته. لقد آلت الجهود المضنية التي قام بها دارسو النبوءات لعولمة ملاءمة معتقداتهم الدينية، في آخر الأمر، إلى محاولة اختبار عزلة مخيلاتهم الثقافية على نحو عميق التفكير. ولقد عملت التجربة الراسخة التي وجد المسيحيون أنها أساسية بالنسبة إلى عقيدة المسلمين، في آخر الأمر، وعلى نحو تهكمي، بوصفها وصفاً ملائماً لمشروعهم النبوي، وعلامة على قوة المعتقد الإسلامي حتى في زمن الضعف السياسي، وزمن الاستعمار الذي كان قد بدأ. يصور انبعاث الإسلام ومثابرتة في عالم ما بعد الكولونيالية المثير للجدل للقرن العشرين (حتى بعد نهاية العثمانيين المنتظرة طويلاً وعودة اليهود إلى إسرائيل) خيبة أمل هذا الإرث المديد من الترقب الرؤيوي، على نحو مثير، وكيف أن بعض المؤمنين أن المجيء الثاني للمسيح سوف يسبق العصر الألفي السعيد قد واصلوا تطلعهم إلى النبوءة لتفسير أحداث مُبهمة في الشرق الذي رفض، في آخر الأمر، أن تحتويه إيديولوجيات جمهورية أميركية في الغرب.

الفصل الثالث

إسلاموية حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية والحملة الشرسة العابرة للحدود القومية ضد العبودية ومعاقرة الخمر

هل يمكن لأمر كان أن تكون مثلما أمل الآباء ومُؤسِّسو استقلالها أن تكون: ديمقراطية
حرة مبنية على قاعدة حقوق الإنسان، أم عليها تنحط إلى جمهورية بائسة على
شاكله الجزائر، تستبد بها أوتوقراطية ضيقة ذاتية التكون من أوغاد وقتلة يبيحون
العبودية، [أوتوقراطية] متهكة لجميع القوانين ممماً، عدا قوانين رغبتها ومشيتها؟
آر. هلدريث، العبد الأبيض؛ أو، يوميات آبي⁽¹⁾

في 1846، قارن جون غورهام بالفري، على نحو مباشر، بين «قوانين شرطة» كوالا باتو
(المجتمع المالاي الذي أزالته البحرية الأميركية عن وجه الأرض، قبل خمس عشرة سنة،
بعد أن استولى قاطنوه على سفينة تجارية أميركية) وتلك التي في طرف العالم، في كارولينا
الشمالية، حيث كان يُحتجز أي شخص أفريقي السلالة يصل على متن أية سفينة، ومن ثم يتم
استعباده، إن لم يُقدّر مالكو السفينة على دفع الرسم [المقرر]، أو إن لم يرغبوا في ذلك أصلاً.
ثم يؤكد بالفري (أحد سكان ماساتشوستس المؤيدين لمبدأ إلغاء الرق، والذي كان أعتق اثنين
وعشرين عبداً من عبيده، مما حدا بالسيناتور تشارلز صمّنر إلى الإعلان أنه حرر من العبيد
أكثر مما حرر ستيفن ديكاتر⁽²⁾) إن الفارق الجوهرى بين كلا المكانين، يكمن في أن «كوالا
باتو [أرض] خربة، فيما تشارلستون قائمة إلى يومنا هذا»⁽³⁾. يضرب لنا نقد بالفري، الموجه
ضد انتهاك الأنظمة المستبدة مبدأ عدم احتجاز الأشخاص من دون توجيه أية تهمة قانونية
لهم habeas corpus، المثل على نزعة بلاغية شائعة لدى المصلحين في الولايات المتحدة،
إبان حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، للموازنة بين المواقف الأميركية والإسلامية

(1) (بوسطن: ثابان آند ومور، 1852)، 467.

(2) تشارلز صمّنر، أعمال تشارلز صمّنر، 15 مجلداً (بوسطن: لي آند شبارد، 1870)، المجلد الأول: 457.

(3) جون جي. بالفري، أوراق قوة الرقيق (بوسطن: ميرل، كّب وشركاهم، 1846)، 45.

كوسيلة للتعبير عن معارضة عمومية للممارسات المحلية اللاأخلاقية. لقد قامت البحرية [الأميركية] بأفعال عسكرية انتقامية ضد المالاويين لمعاقبتهم على [أعمالهم] القَرصنية؛ فيما حضّ المصلحون أتباعهم، بصورة بلاغية، على القيام بحملة أخلاقية شرسة crusade ضد مظالم الهيئة السياسية القومية وتجاوزاتها. تضرب هذه المُغَايَرة المقارَنة للأعراف السومطرية، وتلك التي لجنوب الولايات المتحدة، مثلاً على الاستراتيجية الأوسع لحقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية الساعية إلى عولمة ملاءمة حركة الإصلاح الأميركية عبر نشر تكتيكي للتعبير الإسلاموي ذاته.

يستقصي هذا الفصل حركتين ثقافيتين رئيسيتين (ترتكزان على مقاومة الرق والدعوة إلى الاعتدال في معاقرة الخمر) كمسألتين بحثيتين للطرائق متعددة المقاصد، والتي استلهم من خلالها المصلحون المقارَنت والإشارات الضمنية الإسلاموية داخل المشروع الثقافي لحركة إصلاح حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية.⁽¹⁾ ويستقصي الكتاب طائفة واسعة من التعابير البلاغية- والتي تشتمل على الخطابات السياسية، والكراريس والنثر الجدلي، والسرد السيري والقَصصي، والنظم الشعري، وكتابات الأسفار- لتحليل الكيفية التي راجت من خلالها المراجع التي تشير إلى الثقافات الإسلامية البعيدة بطرائق معقدة داخل طريقة عمل حركة الإصلاح ذاتها. فبالانتباه إلى الحقيقتين القائلتين إن المسلمين الذين كانوا يقطنون الولايات المتحدة هم من العبيد الأفارقة الخاضعين، وإن كثيراً من الأميركيين كانوا مُدركين لتحريم المسلمين شرب الخمر، فإن الادعاء أن الإسلاموية لعبت دوراً مهماً، وغير مُستقصى من قبل، في خطاب تحريم معاقرة الخمر والاعتدال في شربها، قد يبدو [ادعاءً] مدهشاً. وذلك لأن تحليل الحدود المحيطة بحركة إصلاح حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية كان - في جزء منه - مُقيداً، وعلى نحو تقليدي، داخل مواقف قومية بعينها، أو مُنجزاً، في أفضل حالاته، داخل القرائن العابرة للحدود القومية نفسها. يظهر، [هذا] الفصل، حاجة الإصلاحيين أنفسهم إلى نطاق مكاني دنيوي لتأسيس الملاءمة العالمية لمشاريعهم. نجحت فائدة

(1) تشتمل الحركات الإصلاحية الأخرى التي وظفت الخطاب البلاغي الإسلاموي، بوصفه مرجعاً مقارناً عابراً للحدود القومية، على تلك التي ارتبطت بالسجون، والمصححات النفسية، والعقاب البدني، والمدافن الريفية، والإسبانية [الامتناع عن العمل يوم السبت]. لا أتطرق، في هذا الكتاب، إلى تلك الحركات، ولكن كل واحدة تستحق دراسة أخرى داخل بنية المقارَنة الإسلاموية العابرة للحدود القومية (الشكل 3.2).

الإسلاموية، بوصفها بُعداً عابراً للحدود العالمية داخل الخطاب الإصلاحية، عن سعة أفق المنظور المقارن الذي كانت هي قادرة على احتوائه. كما وفرت ذات المعالجة، والتي تعاملت بتحيز مع الأعراف المحلية الغربية المتناقضة مع الرؤى القومية للديمقراطية المسيحية لدى بعض الأميركيين، وسائل مُتخيَّلة لمخاطبة عناد الإسلام كخصم عالمي. وعندما قام الأميركيون بتحويل ملاحظاتهم حول الثقافات الإسلامية إلى مواقف أميركية، فإنهم كانوا، بذلك، قادرين على تبيان حدود الأعراف المحلية المُسلم بها لاحتواء التحدي الثقافي للإسلام وتوليد مسارات قومية أكثر هُجّة وعالمية على حد سواء. إن استقصاء لأسلوب الخطاب البلاغي للمنادين بالغاء الرق، وللداعين إلى الاعتدال في معاقرة الخمر، ليكشف - مرة أخرى - عن الإبداعية الجدلية التي نجمت عن التوتر بين الرغبات الساعية إلى توسع قومي والقلق بشأن المحيط الجغرافي الخارجي الذي ميز مخيال ثقافة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية.

ومثلما بين الفصلان السابقان، فإن البنى الاستشراقية للاستبداد، وللإسلام بوصفه عدواً للمسيحية، قد أصبحت متأصلة، على نحو كبير، في وعي المواطنين المثقفين في أميركا، إبان الحقبة المبكرة، حتى صارت المعادلة [التي تربط] الإسلام بالقسوة والحسية والإلحاد، نزعة يُضرب بها المثل على نحو ما (الشكل 1.3). في الواقع، عَمِلَ الإسلام - بصورته الشرقية التي تم تصويره عليها - كرمز نظامي معقد للعبودية نفسها، حل محل الجينولوجيا التوراتية للعبودية المصرية، أو ألحق بها على الأقل. كما وظفت السياسة الخارجية القومية المبكرة والمسعى التبشيرية، خاصة في الأراضي التي تُحيط بالمتوسط، تلك المحاولات [التي قام بها] الأميركيون لتوسيع مدى تأثيرهم الثقافي داخل الفضاءات الإسلامية أو تخيلها، لكن الاتجاه المهيمن الذي يستقصيه هذا الفصل، والفصول التي تليه، يُركز على الكيفية التي تم بها تقديم الإسلاموية داخل الخطابات المحلية كلغة مُفاضلة بلاغية مُركبة. لقد حول بعض الأميركيين، غير الراغبين في استعمار المناطق الإسلامية، [وُجهة] رغباتهم الباحثة عن تأثير عالمي إلى داخل مُدونات الإمبريالية الثقافية [نفسها]. كما قام البروتستانتيون الأميركيون بالتعويض عن عدم مقدرة المبشرين على تنصير المسلمين، وذلك بتحويل الاختلاف الإسلامي إلى مصدر رمزي للعمل الثقافي لحركة الإصلاح المحلية. إن تحليلاً للكحولية وللعبودية، من منظور الإسلاموية العابر للحدود القومية، ليكشف أن المسلكين كانا مصورين كشكلين من



الشكل 1. 3: كانت الإسلاموية المقارّنة منتشرة في العديد من ميادين صراع حركة إصلاح حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. يعد هذان الرسمان التهكميان ضرب التلاميذ في المدارس عُرفاً إسلامياً مُلحداً وهمجياً. الواجهة الأمامية للصورة مأخوذة من [كتاب] *نزعات شر العقاب الجماعي كوسيلة للانضباط الأخلاقي* لِـ *ليمن كَب Cobb* (نيويورك: مارك إتش. ثومنز، 1847). والشكر موصول إلى رتشارد بروودهد.

عبودية إلحادية عطلت [فضيلة] ضبط النفس التي كانت متوقّعة من الديمقراطيين المسيحيين. ورغم الاختلافات الأخلاقية بين معاقرة الخمر وامتلاك العبيد، فقد بينَ جون دبليو. كراولي كيف تشابهت السرديات الداعية إلى الاعتدال في معاقرة الخمر مع الأنواع [الكتابية] الداعية إلى إبطال الرق في وصفها لـ «عبيد الخمر الذين بدت عبوديتهم وكأنها مشابهة لتلك التي لعبيد المستعمرات».⁽¹⁾ ومثّل مثال هذا الربط في وصف مناظرة سنة 1849، بين السيناتورين جون سي. كَالْهَاون وتوماس هارت بِنْتِن، حول إمكانية السماح بنقل العبيد داخل ولاية ميزوري التي يمثلها بِنْتِن. قامت صحيفة فريدريك دوغلاس، دَا نُورث ستار، بانتقاد بِنْتِن على تناقضه الذاتي المتمثل في دعمه لحظر استجلاب العبيد فيما هو يدعم [أعراف] المؤسسة [الاجتماعية] نفسها. «إذا كانت العبودية سيئة كفكرة [تشريعية] تتعلق بتصدير السلع، فإنها لن تكون فقرة [تشريعية] أفضل حين يتعلق الأمر بالاستهلاك المحلي»، هكذا علقت مقالة [الصحيفة] قبل أن تعد [تجارة العبيد] معادلة لتجارة الكحول، «فَلَوْ تَعَذَّرَ حمل المبشرين للرم والبراندي في حمولة إلى الأراضي الوثنية»⁽²⁾، فإنهم سينادون، بصوت عال، من أجل فنائنا».⁽³⁾

رغب بعض البروتستانتين الأميركيين في القضاء على التحدي الذي رمز إليه الإسلام، وذلك عبر قوة تأثيرهم الثقافي. وكان الأمر، بالنسبة إليهم، في غاية الإحباط حين أدركوا أن بعض الأعمال الفاسقة التي ربطوها بالممارسات التركية كانت مزدهرة داخل ديمقراطيتهم نفسها. أدت عملية «الاستشراق المحلي domestic orientalism» إلى نقل أمثلة إسلاموية وتوظيفها في حالات أميركية، كوسيلة للقضاء على أعراف معاقرة الخمر وإباحة العبودية. وأدى وضع هذه الأفعال المحلية البغيضة في منزلة تلك التي تُسبب إلى الغرباء الملحدّين إلى خروجها من دائرة القبول [الاجتماعي] الأميركي لها. فعبّر وسم تلك المسلكيات أنها خارج نطاق الحضارة الأخلاقية، فإن عملية الاغتراب البلاغي الساعية إلى عدم شيوع تلك الممارسات قد مكنت أولئك الذين يوظفون تلك الصفات من إعادة التأكيد على صلاح

(1) جون دبليو. كراولي، «عبيد الخمر: سيرة غُور وحكاية دوغلاس»، [وردت في] كتاب [الأفعى في الكاس: الدعوة إلى الاعتدال في معاقرة الخمر في الأدب الأميركي، تحرير ديفيد إس. رينولتز وديبرا جيه. روزنتال (أمهيرست: مطبعة جامعة ماساتشوستس، 1997)، 115-16.

(2) كانت لفظة «الوثني» تُطلق على كل من لا يعتنق المسيحية، خاصة المسلمين. (المترجم).

(3) إي. كيُو، «السيد كَالْهَاون»، دَا نُورث ستار [النجم القطبي] (17 آب 1849).

رويتهم عن أميركا بوصفها أمة ذات رسالة مسيحية. كان ذلك [الخطاب] البلاغي مُخصّصاً، في بعض الأحيان، لتحفيز الجماهير على المشاركة في إعادة تأهيل الجيوب الباقية من الهمجية المحلية وبالعكس. ونتيجة لذلك، عمل الفاضلون البروتستانتيون على تأكيد مفاهيمهم الشخصية حول التطور والحضارة من خلال بناء «مشاركٍ محلي» domestic orients، وفضاءات ثقافية ذات صبغةٍ أو أسلوبٍ تعبيريٍّ أميركي ذي خصائص معيّنة داخل سياق علاقته بالمسلكيات الإسلامية (أو بالمسلكيات) [المشرقية] (الأخرى).⁽¹⁾

وفيما كان هؤلاء المصلحون يكفرون المسلكيات التي شعروا أنّ على الأمة اجتنابها، فإنهم كانوا يتشابكون مع الإسلام عبر التعقيدات البديلة للمخيل الاستشراقي. كان لذلك [الخطاب] البلاغي أثر في إضفاء صبغة محلية على الإسلام من خلال ربطه بأعراف الأقليات الأميركية التي قاومها المصلحون بحماسة محلية متقدمة وبأمل عظيم يرنو إلى تحقيق نجاح مطلق. جعل التحول الثقافي هذا الأمر هيناً على الإصلاحيين كي يتخللوا أنفسهم قاهرين لشُرور الإسلام ومُصدرين للمبادئ الثقافية التي يعتقدون أنها مبادئ عالمية. لقد اعتقدوا أنه لو استطاع الأميركيون، وحدهم، إصلاح المسلكيات الشائعة بينهم، والتي تُدنس مُثلهم العليا المتعلقة بالديمقراطية والمسيحية، فإن الأمة سوف تأخذ على عاتقها بناء قوة نموذجية [قادرة] على التأثير في العالم، حتى قبل المجازفة في الأراضي الخارجية. ضاعف ذلك [الخطاب] البلاغي من [قوة] الشرعية الدينية والملاءمة العالمية للفاعلية الثقافية الأميركية ومداها الكوني على حد سواء، وذلك بتكثيف الحملة الصليبية بين الصليب والهِلال (والتي تبلغ من العمر ألف عام) داخل تحديات حركة الإصلاح المحلية. وعلى الرغم من ذلك - ومثلما بين مسار الأخروية الذي تم استقصاؤه في الفصل السابق - فإن تلك الاشتباكات المتزايدة مع المسلمين الحقيقيين وثقافتهم كانت تعترض، على الدوام، سبيل الصدام مع إسلام مُتخيل، بوصفه نقيضاً مثالياً للمفاهيم المتعلقة بالقدر الأميركي. بدت هذه الاشتباكات وكأنها تُظهر أن المسلمين قد عاملوا العبيد بطريقة إنسانية متفوقة، وأنهم أصحاب تقليد طويل في الاعتدال،

(1) ويمكننا العثور على مثال نشوء «مشرقٍ محلي» domestic orient عبر معالجة لويزا ماي آلكت لوصية أمي مارش الأخيرة في نساء صغيرات. تُعبّر آلكت عن افتتان أمي بحياة الترف عندما تتحدث عن وصية توريث خاتم «فيروزي» تأمل هي في أن ترثه. فحتى تلك الإشارة الهزلية التي تدل على جشع أمي، والمتمثلة في الخطأ الإسلاموي في التهجئة، [هي دلالة] غير ملائمة أخلاقياً (1868؛ نيويورك: باتنام بوكس، 1983)، 189. [الخطأ «الإسلاموي» في التهجئة: إشارة إلى ورود كلمة turquoise (فيروزي) على هاته الشاكلة: turkquoise (تركوي + quoise). (المترجم)].

مما سبب الحرج الشديد لكثير من الإصلاحيين الأميركيين. لقد سلم الأميركيون أن الإسلام كان مثلاً للتخلف الاستبدادي وتجسيدا للشّر الدائم الذي قُدر له أن يفسح الطريق أمام تقدم الديمقراطية الجمهورية والحضارة المسيحية. عملت الحقيقة القائلة أن المسلمين أظهرُوا مزيداً من النجاح في تثبيت الأعراف الأخلاقية أكثر مما فعل الأميركيون أنفسهم إلى تحدي تطلعات الأميركيين القومية وفهمهم للمسلمين. عززت هذه الإدراكات الجديدة للسلوكيات الثقافية الإسلامية من ظهور الملازمة المختلفة لعملية تأهيل الاستشراق المحلي مرة أخرى. كيف يمكن للمسيحيين الأميركيين التسليم أنهم أرفع مقاماً (ناهيك عن إقناعهم المسلمين أن يتبنوا نظرهم إلى العالم) وبعضُ أعرافهم الثقافية لا أخلاقية ومُدمرة للمجتمع؟ وهكذا أصبح تأكيد الفضيلة التركية وسيلة فعّالة لتسليط الضوء على الرذيلة الأميركية. وظف المصلحون أمثلة من الـ «حكمة» التركية العابرة للحدود القومية لتقريع الأميركيين على خيبات أمل حضارتهم التي يزعمون أنها [حضارة] أخلاقية. أمل بعض الإصلاحيين، عبر إثارتهم لسياسة الخجل politics of embarrassment - تلك [السياسة] التي سماها جون غرينيليف وتير بِـ «التورد القرمزي [للشعور بِـ] الحزّي» - في إجبار أتباعهم على النضال بشدة لجعل الأعراف المحلية متوافقة بدرجة أكبر مع مُثلهم الثقافية.⁽¹⁾

لقد اشتملت بعض التباينات التي حددها المصلحون بين الإسلام وأميركا على رؤى مقارنة قيمة زودت الأميركيين بنماذج عالمية للسلوك الاجتماعي كانت غير متوفرة، بالنسبة إليهم، عبر المصادر العابرة للأطلسي وحدها. أدى ذلك المنظور الواسع إلى ظهور نقد لاذع موجه ضد نفاق بلد تاق إلى نفوذ أخلاقي مُخلص في العالم؛ فيما كانت [أميركا] المنقسمة على نفسها، على نحو متزايد، غارقة في الممارسات الهمجية التي أملت في تخليص الآخرين منها. وغالباً ما أظهر الأميركيون الذين عبروا عن الفروقات الإيجابية للثقافات الإسلامية، عبر تلك المقارنات، مزيداً من الانفتاح تجاه الإسلام أكثر مما كان لديهم عبر الصور النمطية في وقت مضى. ولكن استخدامهم لتلك الملاحظات من أجل تحديد المواقف الأميركية حال دون وجود فهم متطور لادعاءات الإسلام الكاملة. أثبت تطور هذا النقد المقارن، من

(1) جون غرينيليف وتير، «المؤتمر العالمي لأصدقاء تحرير [العبيد]، والذي انعقد في لندن سنة 1840»، [وردت] في قصائد ضد العبودية، المجلد الثالث من كتابات جون غرينيليف وتير، سبعة مجلدات (لندن: ماكملن، 1889)، المجلد الثالث:

جديد، أن الخطاب الإسلاموي قد استجاب، بدرجة أكبر، إلى المخاوف والأوهام الثقافية لأولئك الذين تقدموا [بذلك الخطاب] أكثر من استجابته لأي اهتمام دائم بالديانة الإسلامية نفسها. في الواقع، كشفت تلك التصورات التعويضية عن الخطر العكسي لتصوير الثقافات الإسلامية على نحو رومانتيكي. فجذلية الإصلاح كانت مبنية على أن تكون مفردة ومفرقة في الغلو من أجل اجتذاب مشايعين إلى برنامجها الهادف إلى مشاركة نشطة. ولكن توظيف الاستشراق المحلي في مثل ذلك الخطاب الأخلاقي الموجه كان له بالغ الأثر في زيادة غرائبية exoticism المسلكيات الإسلامية، إما عن طريق تأكيد تناقضاتها (في حالة الاستشراق المحلي)، أو تأكيد قيمتها التي تساعد في الكشف عن تلك التناقضات (في حالة الاستشراق المقارن). لقد استثمرت تلك العملية الإسلامية بتكافؤ مزدوج من حسية sensationalism عبرت عن همجيتها وقوتها، على حد سواء، بوصفهما خياراً غريباً exotic. كما ساعد استخدام المصلحين لكلا التكافؤين، وتطبيقهما على مواقف محلية، في ترسيخ الإسلاموية كمورد رومانتيكي ذي شحنة عاطفية، وظفها النزاعون إلى الرأسمالية بدرجة أكبر وإلى الفضيلة بدرجة أقل للعمل على إيجاد جمهور [مستهلك] للمنتجات والسلع الدنيوية التي ظهرت بحلول القرن التاسع عشر.

الساحل البربري الأميركي:

الإسلاموية وحركة الإصلاح المبكرة المناهضة للعبودية

في عام 1611، اقتحم مركب شراعي إسباني صغير خليج تشيسابيك مُلقياً القبض على شاب إنجليزي يُدعى جون كلارك (الذي سوف يصبح، فيما بعد، أول وكيل ربان للسفينة ماي فلاور)، كما أسفرت تلك العملية عن محاصرة ثلاثة من البحارة على شاطئ فرجينيا. وكان واحد من هؤلاء المنبوذين، يُدعى دُون دِيغُو دي مُولِينَا، قد هرب من سجنه الذي امتد أربعة أعوام في جيمس تاون رسائل إلى وطنه إسبانيا سُمي فيها المستعمرة الإنجليزية بـ «جزائر جديدة في أميركا».⁽¹⁾ تُظهر هذه الحكاية أنه حتى قبل إنشاء مستعمرة نيو إنجلاند،

(1) جيمس آر. جيج Judge، «بين كولمبوس وجيمس تاون: التعبير عن قرننا المنسي»، [مجلة] ناشونال جيوغرافيك، العدد 173: 3 (آذار 1988). كما استخدمت [هذه العبارة] كمثال على «حكاية» [وردت في] [كتاب] ملخص دليل الكتاب إلى الكتابة الجيدة، تحرير توماس كلارك وآخرون (سِنْسِنَاتِي، أوهايو: رايزرز دايجست بُكس، 1994)، 318. وأنا في =

فإن مواقف الأسر التي تمت في أميركا الشمالية كانت تُقارن بظاهرة العبودية الأقدم في شمال أفريقيا.

وبعد حوالي مئتين وخمس عشرة سنة، قصت هاريت بيتشر ستو - في روايتها الرائجة المناهضة للعبودية *كوخ العم توم* - حكاية العم توم وكيف، بعد أن بيع أسفل النهر إلى نيو أورليانز، يأخذه مالكه الجديد إلى مزرعة بُنيت على «الطراز الموريسكي» ذات باحة، ومداخل مُقنطرة، ونوافير، و«ياسمين عربي». تصف ستو ساكني [المزرعة]، ماري وأغسطين سانت كلير، بـ «السلطانة» و«عندها»، ثم تصف مسكنهما الآخر - وهو منزل صيفي على بحيرة بُوتشارترين - كدائرة ذات طراز هندي شرقي بشرفات، وأثاث خيزراني، ونباتات استوائية فواحة. يشي خلط ستو بين المكانين، في مشاهد مختلفة من الرواية، أنها توظف العمارة الإسلامية كجغرافيا رمزية لعدم الاستقرار الأخلاقي للعبودية.⁽¹⁾ تدل هذه الأمثلة الموزعة على أن عملية استقصاء المدى المتغير للعبودية المحلية قد زودتنا بروى حول الكيفية التي تم من خلالها تطبيق مفاهيم حول الإسلام على وقائع أميركية مختلفة. وبطرق متشابهة، ومتداخلة أحياناً، حول الكيفية التي عمل من خلالها الاستبداد كشبح يطارد مشروع إحياء الجمهورية، فإن عملية ترسيخ العبودية وتسلسلها [إلى داخل المجتمع] كممارسة أميركية قد اعترضت سبيل مخيال الحرية القومي الجامح. كانت الأزمة القومية المبكرة لعمليات أسر الأميركيين في الدول البربرية لحظة تأسيس لترسيخ الأعراف الإسلامية كمرآة عابرة للحدود القومية استقبل الأميركيون، من خلالها، الأخطار التي فرضها وجود العبودية على الحضارة الديمقراطية. كان أقل من خمسمئة أميركي قد احتجزوا كرهاً في شمال أفريقيا، ولم يقض معظمهم في الأسر أكثر من أربع سنين. في المقابل، فإن ملايين الأفارقة وأطفالهم - والذين يمثلون ما تصل نسبته إلى عشرين في المئة من المجموع القومي لسكان الولايات المتحدة - قد

= غاية الامتنان إلى وودي هولتن ونسا جانسن لذكرهما هذا المرجع.

(1) هاريت بيتشر ستو، *كوخ العم توم*. أو. حياة بين المستضعفين (نيويورك: بنغون، 1986)، 252-3، 243، 381. كما صورت ليديا ماريا تشايلد السياسة الجنسية sexual politics لإحدى المزارع الجنوبية، على نحو مشرق، عبر ربط العائلة بجناح الحریم الإسلامي، في قصتها القصيرة «المنازل السعيدة للعبودية»، والتي تصور زوجة هادئة «رَبَّت في مكان منعزل عزلة جناح الحریم المشرقي». أنظر [مقالة] كارولان كارتشر، «الاغتصاب، والجريمة، والانتقام في «المنازل السعيدة للعبودية»: قصة ليديا ماريا تشايلد المناهضة للعبودية وحدود النوع»، *وَمَنْ صُنِّبَ إِنْ تَرْتَأْتُونَ نَالَ فُورَم* [المنبر العالمي للدراسات النسوية]، المجلد التاسع (1986): 327.

رزخوا في العبودية إلى الأبد، ولا أمل في افتداء قادم من بعيد. أدى استمرار العبودية، والدعم السياسي لها في الجنوب، إلى خشية بنجامين فرانكلين من «[دولة] بربرية جديدة تنهض في أميركا»، كما أثار الأمر قلق توماس جيفرسن أن فرجينيا كانت «تغرق على نحو ثابت» إلى منزلة «[ولاية] الاتحاد البربرية».⁽¹⁾ أضفى مصلحو حركة التنوير صبغة محلية على [ممارسات الدول] البربرية بوصفها دلالة متحركة ترمز إلى الأخطار التي واجهتها الحرية الوليدة عندما قمعتها يد الاستبداد الحديدية.⁽²⁾ أصبح الأسر في الدول البربرية والعبودية «الجزائرية» رمزين عابرين للحدود القومية لعُرف محلي متنازع عليه لن يخضع للسيطرة، بوصفه [ممارسة] غير أميركية تماماً، إلا بعد الحرب الأهلية. فعبر مقارنة مالكي الرقيق الجنوبيين بناظري الدول البربرية، اعترض مناهضو العبودية على مزاعم [الجنوبيين] استناداً إلى [قيم] الحرية الأميركية وإلى منزلتها الحضارية. استخدم الإصلاحيون، عبر تلك المقارنة، نقداً لاذعاً ضد النقائص defects الأخلاقية لأمة كانت رسالتها تركز على الحرية إلا أنها، وعلى الرغم من ذلك، تُشجع على استعباد بني البشر. ويمكن لهذه العيوب أن تُعالج، على نحو أفضل، عن طريق تطبيق [سياسة] إبطال الرق كمشروع أميركي متواصل لإصلاح الممارسات السياسية المعادية للديمقراطية.

ذكرت عمليات أسر المواطنين الأميركيين في الجزائر، في ثمانينيات القرن الثامن عشر وفي تسعينياته، القوميين الجدد بمدى حاجة الولايات المتحدة إلى التقدم والارتقاء إن أرادت التخلص من الاستبداد الشمال أفريقي الذي كانت تمثّله. أكد أوائل الداعين إلى إلغاء الرق (وقد حفزهم الجدل الذي طفا على السطح - في أواخر القرن الثامن عشر - حول التحرر من العبودية في الولايات الشمالية) على هذا التناقض، فحاولوا تحويل الغضب القومي بشأن الأسرى الأميركيين في الجزائر إلى نقد [موجه ضد] المؤسسة [الاجتماعية] التي تُبيح استعباد

(1) [رسالة من] فرانكلين إلى ديفيد هارتلي، 8 أيار 1788، [وردت في] أعمال بنجامين فرانكلين، تحرير جارد سباركس، عشرة مجلدات (لندن: بي. إف. ستيفنز، 1882)، المجلد التاسع: 521، [رسالة من] جيفرسن إلى جوزيف سي. كيبيل، 28 تشرين الثاني 1820، [وردت في] كتابات توماس جيفرسن، تحرير إتش. إيه. واشنطن، تسعة مجلدات (واشنطن، واشنطن العاصمة: تايلر أند موري، 1854)، المجلد السابع: 187. وردت [العبارة] في خطاب تشارلز صمّر «بربرية العبودية»، الأعمال، المجلد الرابع: 159-60.

(2) لطفي بن رجب، «إلى شاطئ طرابلس: أثر [أعراف الدول] البربرية في القومية الأميركية المبكرة» (أطروحة دكتوراة، جامعة انديانا، 1981)، 127-30.

الأفارقة.⁽¹⁾ كانت اللغة البلاغية للخطاب الإبطالي القومي المبكر قد ركزت بعض طاقاتها على عالمية universalism متعددة الأجناس أثرت في مشاعر التعاطف الجمهورية العابرة للتصنيفات العرقية كوسيلة لنقدٍ مُوجه ضد الإخفاقات المحلية. فبعد أسر التجار الأميركيين سنة 1785، لم يَرِ جون جاي- على سبيل المثال- سوى فارق ضئيل بين حالتي الاستعباد تمثل في أن «العبيد الأميركيين، في الجزائر، كانوا من البيض، في حين أن العبيد الأفارقة، في نيويورك، كانوا من السود».⁽²⁾ كتب أحد الكتاب، ويُدعى «هيو مأنس Humanus»، سنة 1786، قائلاً: «مما لا شك فيه أن مَوالي الزوج قد ارتعدوا من فكرة العبودية بين الجزائريين، ولعنوهم بوصفهم طغاة همجيين... ولكن، هل هم أقل همجية من أتباع محمد؟».⁽³⁾ أدى انعكاس هذه المسألة إلى رسم الولايات المتحدة كأمة عنصرية وهمجية تورطت في [عملية] استعباد للأفارقة واسعة النطاق. كما صورت التطلعات الأميركية إلى الحرية الديمقراطية، والقيادة الأخلاقية، والدين المستنير، العبودية القائمة بين ظهرانيهم أنها تستوجب الشجب والإدانة أكثر من الممارسات الكافرة والوحشية لمستبدي الشمال الأفريقي.

وقعت أزمة الأسر في شمال أفريقيا في ذات الوقت الذي ظهر فيه الجدل حول العبودية إبان صياغة الدستور، وهو تطابق حاسم جعل من رمز العبودية الإسلامية، خاصة الدول البربرية وتركيا، مصدراً ذا شحنة عالية بالنسبة [للحركة] الأميركية المبكرة الداعية إلى مبدأ إبطال الرق. وناشدت جمعية إلغاء الرق في بنسلفينيا المؤتمر الدستوري، في العام 1787، عند أسر الجزائريين للأميركيين، الذي تم مؤخراً، تحذيراً من لدن العناية الإلهية يهدف إلى

(1) حاول صاحبو Quakers جيرمن تاون في العام 1688، والقس صموئيل هوبكنز في العام 1776، إثارة [مشاعر] الالتزام الأميركي تجاه مقاومة الرق عن طريق الطلب من أتباعهم التعاطف مع الأفارقة بتصور الغضب الذي سوف يشعرون به لو سبق أصدقائهم وأقاربهم إلى العبودية التركية. أنظر [مقالة] لطفي بن رجب، «الأحرار الأميركيون الأسرى في شمال أفريقيا: المنهج المقارن في المعتد الإبطالي»، [مجلة] العبودية وإبطالها، المجلد التاسع (1988): 60-1.

(2) [وردت عبارة] جون جاي في [مقالة] تشارلز ضمّر «عبودية البيض في الدول البربرية»، الأعمال، المجلد الأول: 499.

(3) [صحيفة] نيو جيرزي غازيت (18 أيلول 1786)، وردت في [كتاب] آرثر زلفرسمت، الإعتاق الأول: إلغاء الرق في الشمال (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1967)، 117. فيما أشار أحد المراسلين الصحفيين، بشي، من الخجل، إلى وعي الأسرى الأميركيين في الجزائر أن البلد التي يرتجون أن تُقدّم على اقتنائهم كانت تحرم الأفارقة من حريتهم، قائلاً: «فلتحمّر وجوهكم خجلاً، يا أهالي بوسطن وبنسلفينيا، بسبب أبنائكم فاسدي الأخلاق الذين باشروا هذه التجارة وهذه المقايضة الرهيبة والمقيتة»! ذا نيو هيفين غازيت أند لبراري ماغازين، المجلد الحادي عشر (7 حزيران 1786):

تنبيه المواطنين إلى «مشاعر الظلم والقسوة التي تنتاب الأفارقة البؤساء، والتي نشعر بالذنب تجاهها».⁽¹⁾ وكانت جهود [الجمعية] قد أخفقت عندما ساعدت مسودة الدستور على ضمان مصادقة [الجمعية] عليها بالمقايضة على حقوق العبيد الأفارقة، والسماح باستمرار تجارة الرقيق أكثر من عشرين عاماً تحت راية الجمهورية الجديدة. وقبل نحو شهر من وفاته، كتب بنجامين فرانكلين تحت الاسم المستعار Historicus، في عدد آذار لسنة 1790 من بنسلفينيا غازيت، متهمكاً مباشرة على مناقشة ممثل ولاية جورجيا في الكونغرس حول الحاجة إلى حماية تجارة الرقيق الأميركية. ولقد تقمص فرانكلين شخصية أحد رجال حاشية [داي] الجزائر يُدعى سيدي محمد إبراهيم، والذي كان مارس ضغوطه، قبل قرن من الزمان، للحفاظ على الرق في الجزائر، على أساس أن ثمة حاجة إلى المسيحيين من أجل فلاحه الأرض، كما أنهم يمثلون مصدراً مهماً من مصادر الثروة [القومية]. فعبر براعته في تحويل التحيز العنصري والولاء الديني [عن مقاصدهما] - كحين يجادل، متهمكاً، أن عودة العبيد المسيحيين إلى بلدانهم ستكون عودة إلى الظلام من «شمس الإسلاموية»- يكشف فرانكلين عن المصلحة الذاتية المتأصلة في البنى الثقافية للحرية.⁽²⁾ إن محاكاة فرانكلين الساخرة لَهَيَّ خير مثال مبكر على الكيفية التي مكنت من خلالها الإسلاموية ما أطلق عليه بول غايلز «العملية الحاسمة للتمثيل الافتراضي (virtualization)». يُفسر غايلز كيف مكنت زاوية مقارنة لرؤية ما «من مشاهدة مناظر طبيعية محلية وقد انعكست، أو انقلبت، في مرآة أجنبية»، مثل مبادلة فرانكلين لجورجيا بالجزائر، وهي «عملية جمالية تسلط الضوء على الأبعاد الخيالية، المصورة على نحو واضح، لبنيتيهما».⁽³⁾

فعبر قلبه [لحقيقة] الجدل الدائر بشأن الملكية البشرية، عبر فرانكلين عن الاستراتيجية الإبطالية الداعية إلى مجابهة القراء بلا أخلاقية العبودية، وإجبارهم على النظر في مصائرهم

(1) وردت في [مقالة] بن رجب، «الأحرار الأميركيون الأسرى»، 62.

(2) بنسلفينيا غازيت (25 آذار 1790). أعيدت طباعة هذه المبادلة في صحافة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية؛ أنظر، على سبيل المثال، «مناظرات حول تجارة الرقيق»، ذِي أفرَكنْ أُنبريرَ قمر (تشرين الثاني 1827): 235-8؛ «حول تجارة الرقيق»، ذَا تبريرَ [المُخرَ]، المجلد الأول (17 كانون الأول 1831)، 1؛ نوربيلك أف لترز [جمهورية الأدب]، المجلد العاشر (1834)، 183.

(3) بول غايلز، الأميركيان الافتراضيتان: القُصصُ والمُخيالُ العابران للحدود القومية (دورام، نورث كارولاينا: ديوك، 2002)،

مثل العبيد المسلمين - أكثر الشعوب التي يربطها المخيال الأميركي بالاستبداد الممنهج على نحو تام. لم تكن سخريته سوى مثال على الكيفية التي وسعت من خلالها الأعمال المتخيلة الصلة بين العبودية الجزائرية والأميركية. عبر وُرنَر مِفلِن، الصاحبى المناهض للعبودية (والذي أعتق عبيده في العام 1775) عن هذه العبارة ذات الحساسية العالمية في رسالة وُزعت، في مرحلة لاحقة، بوصفها بياناً عاماً. «أحس بقوة نداء الإنسانية تجاه أي أفريقي في أميركا مثلما هي تجاه أية أميركي في الجزائر، لكل كينونته يا إخوتي؛ لا سيما وأن الجزائري، مثلما قد قيل لي، يعامل عبده على نحو إنساني أكثر - كتب مِفلِن، قائلاً - «وأعتقد أن خطيئة الاضطهاد التي يرتكبها الأميركي هي أعظم في نظر إله العائلة البشرية».⁽¹⁾ صورت تلك المُجادلة، على نحو مثير، الخشية من أن يكون استمرار العبودية قد وسم الأميركيين أنهم أكثر بشاعة من أعظم الكفار المستبدين. كما أدت عودة الأسرى من شمال أفريقيا، سنة 1797، إلى تحفيز عملية نشر طائفة من الأعمال الأدبية هدفت، في معظمها، إلى رفع مستوى الوعي الوطني تجاه التناقض المتأني من السماح للعبودية أن تنمو، بقوة، في أرض الحرية. إن هذه المفارقة ماثلة في البنية المزدوجة لقصيدة «الأميركي في الجزائر» (1797)، حيث يُجاور نشيدها بين حكاية جندي من قدامى الذين شاركوا في الحرب الأهلية الأميركية تم أسره على يد قراصنة جزائريين، وبين تلك التي لـ «شاعر قبلي أسود» يُحرّم من حياته الرومانسية، في أفريقيا، مع عروسه زيفراً. ولإخبار جمهوره الأميركي عن الحاجة المستمرة لتوسيع نطاق الثورة الجمهورية، يصور الشاعر مالكي العبيد، في الولايات المتحدة، أنهم «حتالة الجنس البشري» و«أصدقاء الحرية الزائفون»، حيث سيفضي امتلاكهم للعبيد إلى «إدانة مخزية لحقوق [الحرية] التي يُفتخر بها، ولن يُبرهن إلا على أنهم مُدعون». ثم يُجادل بضرورة تطبيق [بنود] الـ «الصك المقدس» لإعلان الاستقلال على الأفارقة أيضاً، كما يتوجب على جورج واشنطن، مالك العبيد، أن «يُحول» السيف الذي استخدمه لإقرار

(1) وُورنَر مِفلِن، الأميركي المُلقب (20 كانون الثاني 1838). وتُظهر رسالة مِفلِن الخاصة (والتي نُشرت، أول مرة، سنة 1779، في [كتاب] جُوفُيُور مُوريس، ملاحظات حول الثورة الأميركية، وثانية، في الأميركي المُلقب، سنة 1838) [الوسيلة] النفعية المتواصلة، متعددة القيم والمعاني، لهذه المقارنات طوال السنوات الأولى من عمر الأمة. وانظر، أيضاً، [كراس] مُوزز فسك، رجال الحرية المُستبدون: خطاب حول عبودية الزنوج في الولايات المتحدة الأميركية (هانوفر، نيو هامبشاير: ذي إيغل، 1795)، والذي أعيد طبعه في [كتاب] حياة مُوزز فسك وكتابات، تحرير تيم بارلو (كوليدج ديل، تينيسي: ذا كوليدج برس، 1980).

حقوق الأميركيين لينشق [به] «أغلال العبودية المثيرة للسخط».⁽¹⁾

كما تصور مسرحية ديفيد إفريت، المنشورة في السنة ذاتها، «عبيد في الساحل البربري» (والتي نُشرت، طيلة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، في [الأنثولوجيا] الشعبية الخطيب الكولومبي) تحولاً في أدوار الخصوم، حين يخضع مالك عبيد أميركي يُدعى كيدناب Kidnap وعبدته شارب إلى تبادل جزئي في الأدوار، خلال حادثة ما، إبان فترة الأسر الجزائرية. في الواقع، أدى أسر شارب إلى رفع مكانته الاجتماعية من خلال السماح له بالشهادة ضد لؤم سيده السابق (إلا أنه يظل، وعلى الرغم من ذلك، مُصوّراً، على نحو ساخر، كمهرج مجرد من الصفات الإنسانية). إن هجوم إفريت على العبودية، كنظام من ثقافة تربية مفروضة بالقوة، يوجه ضربات ذات مسحة لاذعة من السخرية على نحو أكثر. يتندر مشترون كيدناب وشارب أن شارب كان، في الولايات المتحدة، «تحت إمرة خيرة لملاحظ عمال، ثم اعتنق المسيحية نتيجة» للتأنيب الذي مارسته طرف السوط على ظهره العاري؛ ثم وضعوا، وعلى نحو متهمك، خطة يتم بموجبها وضع كيدناب تحت إمرة شارب، حيث يمكن له «أن يحظى بسوط تأنيب من عبده السابق الذي كان قد أحسن معاملته». على أية حال، فإن حامداً، باشا تونس الإنساني النبيل، هو الذي يُقدم، بطريقة ساخرة، على الإعلان عن الدرس الفلسفي العميق الذي تقترحه المسرحية: «ليكن البؤس مُعلمه، فهو لن يستطيع أن يتعلم، في أوقات الرخاء، درس الإنسانية».⁽²⁾

تقدم التناجات الأدبية هذه أمثلة أميركية مبكرة على الكيفية التي تم من خلالها التأكيد على الأعراف الشمال أفريقية لتسليط الضوء على وحشية العبودية الأميركية، ولتوفير فسحة كافية لنقد متحرر من الأحقاد القومية أيضاً. ولتحقيق هذه الغايات، بنى البعض على هذا النوع الرائج للحكاية الشرقية التي صورت الأراضي الشرقية بوصفها مكاناً وجدانياً

(1) الأميركي في الجزائر أو الوطني الأسير ذو السادسة والسبعين: قصيدة في نشيد (نيويورك: جيه. بيول، 1797)، 21-5.

(2) ديفيد إفريت، «عبيد في الساحل البربري»، [وردت في الخطيب الكولومبي (بوسطن: مانتغ أند لورنغ، 1797)، 102-18. كانت هذه الأنثولوجيا، التي صدرت في عشرين طبعة، خلال حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، هي الكتاب ذاته الذي أشبع مشاعر الحب الأكيدة التي انتابت فريدريك دوغلاس، وهو في الثانية عشرة، تجاه الحرية. «لقد منحت لغة [تلك الوثائق المنشورة في الخطيب الكولومبي] رוחي [القدرة] على الوصول إلى أفكار مشوقة، والتي كانت قد توهجت، على نحو متكرر، في أركان عقلي، ثم تحرقت شوقاً رغبة في أن يقدر الكلام على التعبير عنها». قصة حياة فريدريك دوغلاس، العبد الأميركي، التي كتبها بنفسه، تحرير ديفيد دبليو. بلايت (1845؛ بوسطن: بدفرد، 1993)، 61-2.

لإنسانية خيرة «كان قاطنوه مكتفين بالاعتماد على الحكمة الإلهية». لقد أفاد كاتب واحد، على الأقل، من هذه العملية الأخلاقية العكسية لجذب جماهير القراء نحو نتاجاته الأدبية. الإنسانية في الجزائر؛ أو، قصة عاصم، هي حكاية طويلة تصور قصة مشرقية داخل إطار سرد أحداث عملية أسر في الساحل البربري لإثبات أصالة الرسالة المناهضة للعبودية. يدعى المؤلف أنه كان أحد بحارة [السفينة] دوفرن عندما استولت عليها مراكب قراصنة من الجزائر، حيث خدم بإخلاص، طيلة تسع سنين، لدى مزارع غني قبل أن ينال حريته جراء تركة جمعت على شرف عبد سنغالي سابق يدعى عاصم.⁽¹⁾ ومع ذلك، فمن الواضح أن المؤلف لم يقض أي وقت، أبداً، في المشرق الإسلامي الحقيقي، وأن «أفضل مصادر نصه» تعتمد، في الواقع، على قراءته للأدب الكلاسيكي والحكايات المشرقية التي كانت منشورة، بانتظام، في الدوريات الأميركية في الحقبة القومية المبكرة.⁽²⁾

ومع ذلك، فإن الاقتباس الواضح لـ إنسانية في الجزائر من تقليد الحكاية المشرقية يكمن في نظرتها إلى الإسلام بوصفه نظاماً أخلاقياً خيراً محتملاً. «لقد تربينا، منذ نعومة أظفارنا، على الاعتقاد أن عقيدتنا هي الدلالة الوحيدة على الحضارة»، يوضح المؤلف في مقدمته، «ونادراً ما نستطيع التفكير باحتمال أن يمتلك المسلم مشاعر قلبية رقيقة، أو أن يقوم بأفعال فاضلة». إن هذا الوجه الخير للإسلام مصور، على نحو مثير، وبأعظم قدر من الكفاءة، من خلال عاصم وغومري Omri، المسلمین النبیلین الخیرین، فالأول كان عبداً سنغالياً سابقاً والآخر طبيباً جزائرياً، وكانا يمثلان بوضوح مبادئ المساواة بين جميع الأمم، والحكم الذمهي، وقاعدة السلوك القرآني (التي صيغت مباشرة من محاكاة فرانكلين الساخرة) [والتي تقول]: «ارفق

(1) إنسانية في الجزائر، أو حكاية عاصم > كتبها أمير كئي، عبد سابق في الجزائر < (تروي، نيويورك: آر. موفات آند كومباني، 1801؛ يوتكا، نيويورك: آسابل سيوارد، 1806).

(2) إنسانية في الجزائر، 10. وتظهر ثقافة [المؤلف] الكلاسيكية في الأسماء التي يمنحها لشخصه الإسلامية (سيلكتور Seliector، وتسنادر Testador، وفالاكلس Valaclus) والتي تبدو أنها [أسماء] لاتينية أكثر من كونها عربية، كما أنه غير مطلع، بما يكفي، على الجغرافية الأفريقية، حيث يذكر أن الفردوس Elysium («المنظر الطبيعي الذي يأسر مخيلة كل من ينظر إليه» <ص 56>) يقع بين الجزائر والصحراء. وثمة دليل واضح على أن عناصر من حكاية عاصم قد انتحلت، على نحو مباشر، من الحكايات المشرقية. اسم زوجة عاصم، شليمة Shelimah، مأخوذ من الحكاية التي أعيد طبعها على نحو متكرر، «آلبرين Almerine وشليمة» (والتي تُسمى، أحياناً، الموزان Almorán وسليمة Selima). كما أن بعض الثيمات الأخرى – كقرب زواج الأشقاء، وظهور محمد في المنام، والولع الشيق للمسلمين المذكور بالعدوى البرينات – كانت، أيضاً، من الموضوعات الشائعة في الحكاية المشرقية.

بعبيدك». يسبغ المؤلف، عن سابق إصرار، [فضيلة] الفضيلة على المسلمين بُغيةً نقل تهمة الفُسوق وإعادتها ثانية إلى نطاق العبودية الأميركية. فإذا كان إحسانُ عاصم يشهد أن ثمة إنسانية حتى في الجزائر - الوطن النمطي للعبودية التي يمارسها الكفرة - فإنه يتوجب على الأميركيين الشعور بخزي عميق لعدم العمل، بشكل فعال، على إنهاء الاستعباد للإنساني للأفارقة الذين بين ظهرانيهم. «زمرة من القراصنة الوضيعين»، هو الاسم الأكثر اعتدالاً الذي نستطيع إطلاقه على «الجزائريين»، ينتقد الراوي بشدة، «متناسين أعمال السلب السابقة التي تعرضنا إليها على سواحل أفريقيا، وطريقة التعامل القاسية التي «نُعاملُ بها، في الوقت الحاضر، نسل أولئك الذين جلبناهم من ذلك المكان».

كانت [مسرحة] إنسانية في الجزائر قد نُشرت، في نيويورك، سنة 1801 و 1806، حيث احتوت طبعتها الأولى على قائمة بأسماء أكثر من مائتي مشترك من حوالي ثلاثين بلدة في فيرمونت ونيويورك. ومن حُسن الظن الافتراض أن المؤلف كان يجمع المال كوديعة، على غرار عاصم، لاعتاق العبيد الأميركيين. ولكن حكاية المؤلف الماكرة تبدو وكأنها تشير إلى استنتاج آخر: كان [المؤلف] يوظف رواج الإسلاموية للاستفادة من شعور قرائه بالذنب وأملهم في أن يُعبر المسلمون عن سلوك فاضل، وأن يتم تخليصهم من الخطيئة. وربما يستخدم المؤلف مثال النزعة الخيرية عند عاصم و«عبقريته المغامرة» لتشكيل النزعة الخيرية التي يبتغيها من قرائه تجاه كتابه مثلما هي تجاه العبيد في الولايات المتحدة. فعبّر لفت انتباه المشتركين إلى فضائل المسلمين للاستفادة من رغباتهم الإنجيلية المناهضة للعبودية، يبدو وكأنه ينتزع ثقتهم بالخييلة والخداع، على الطريقة الأميركية.⁽¹⁾

ويمكن أن يكون النقد اللاذع الذي وجهته تلك الآراء الوجدانية مُدوّنًا عبر أنواع أكثر واقعية؛ كذلك المجلد الضخم الذي وُضع لمساعدة الأميركيين على فهم أفضل لمصير مواطنيهم الأسرى في شمال أفريقيا. يسر [كتاب] وصف تاريخي وجغرافي للجزائر مفارقة العبودية الأميركية عن طريق محو الفارق بين أفريقيا الإسلامية و[تلك التي هي] شبه صحراوية، فضلاً عن الأسباب التي أوجبت الانتقاد الأميركي الموجه ضد القرصنة الشمال أفريقية.

(1) إنسانية في الجزائر، 4، 98، 3، 105.

ثم بأيّ نحيا يمكننا أن نلوم زمرة من البرابرة لم يقوموا سوى برد كيد أفعالنا إلى نحورنا بأفعالهم الانتقامية ضد مواطنينا؟ لأن العالم يدرك، وعلى نحو واضح، أننا جديرون باللوم على حد سواء، وأياً كانت عبارات الازدراء التي قد نشجب بها النزعة القُرسنية لدى الأفارقة، فإن كل اتهاماتنا المضادة سوف ترتد علينا.⁽¹⁾

وبالنسبة إلى القراء الباحثين عن معلومات حول الجزائر، فإن عثورهم على هذه العبارة سوف يزعزع أسس أي ادعاء أميركي بسلطة أخلاقية ما. ولقد واصل الخطاب المناهض للعبودية نهجَه هذا طيلة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، على الرغم من أن نبرته قد أصبحت، على نحو لافت، أكثر حماسة وغضباً كلما تأججت نيران الإقليمية والتطرف *ultraism*. فعلى سبيل المثال، جادل تشارلز صَمْتَر، في العام 1855، قائلاً: «يتوجب على كل جدال صان حريتنا، - وكل تصفيق مُنح لثورة آبائنا الناجحة، - وكل كلمة ساخطة، قِيلَت في أي وقت مضى، ضد استعباد القراصنة الجزائريين لإخوتنا من المواطنين البيض، أن تُدافع بصوت عالٍ وقوي عن الإدانة العميقة للعبودية، أسود كان [العبد] أم أبيض». ⁽²⁾ كما قامت لُوريللا البرويلا سميث (وهي واحدة من خمس شقيقات، من ولاية كنتيكت، نذرن أنفسهن لمناهضة العبودية و[الدفاع] عن حق [المرأة] في الانتخاب *suffrage*) بالهتاف ساخطة ضد الغدر والقتل العمد اللذين سمحت بهما العبودية في الولايات المتحدة: «آه، أتوني راية ملوك أوروبا المستبدين؛ وحتى هلال السلطان أتوني - وارفعوا لواء محمد ولكن خذوه، آه خُذوا عني بيرق أميركا الملطخ بالدماء!!» ⁽³⁾ وبذلك كانت الإسلاموية بمثابة وسيلة تثقيفية فعالة للتفكير ملياً في مدى انسجام الأعراف المحلية مع نظام أخلاقي أكثر عالمية. عملت هذه المرأة المقارنة على طمس شرعية الاحتجاج الأميركي ضد أعمال السلب والنهب الشمال أفريقية،

(1) جيمس ولسن ستيفنز، وصف تاريخي وجغرافي للجزائر (فيلادلفيا: هووغن آند ملروي، 1797)، 235. نشرت طبعة ثانية من الكتاب في بروكلين سنة 1800، والتي احتوت على روايات أكثر لأمركيين عاينوا الأمر بأنفسهم. ويظهر الاقتباس الذي نوردّه هنا في الصفحة 243 من تلك الطبعة.

(2) تشارلز صَمْتَر، «المشروع المناهض للعبودية»، [وردت] في تحطّيب حديثة ومحاطبات (بوسطن: هِغنز آند برادلي، 1856)، 486.

(3) لُوريللا البرويلا سميث، «البيرق الملطخ بالدماء»، هدية الحرية: أو وجدانيات الأحرار (هارتفورد، كنتيكت: إس. إس. كاولز، 1840)، 43-4.

وعلى تبديدها أيضاً، بإدراك أن المؤسسة الاجتماعية الداعمة للعبودية قد جعلت من أميركا دولةً بربرية.

الإسلاموية ونشأة [الخطاب] المقارن المناهض للعبودية

وحتى بعد توقف تجارة الرقيق الأميركية رسمياً، والقضاء على قرصنة الدول البربرية، خاصة عندما عدت العبودية مسألةً إقليمية sectional، فإن المناهضين للعبودية والداعين إلى إبطالها، من أمثال ستو، قد استمروا في إثارة [تلك] المقارنة كوسيلة لبناء المنطقة الجنوبية بوصفها مشرقاً محلياً. فخلال حرب الاستقلال اليونانية، قارن الأميركيون بين غضبهم الشديد تجاه الاضطهاد التركي وذاك الذي صبه مالكو العبيد المحليون على الأفارقة في أميركا. «ولكنني أقول: «هل وحدهم الأتراك من يستعبد الأحرار؟»، سأل أحد الشعراء سنة 1824، «مظلومة أفريقيا! وإن روعي الملهمة تستغيث بك»⁽¹⁾. وتساءل الأميركيون، من ذوي الأصول الأفريقية، القائمون على فريدمز جورنال «كم من أبغض سمات العبودية التركية يمكن أن تنطبق، دون تحيز، على هذا البلد الحر المستنير»، ثم خلصت إلى أن «الاستبداد مُمارَس، دون ريب، في أجزاء كثيرة من مناطق الرقيق مثلما هو، كذلك، في تركيا»⁽²⁾. وعندما نظم المجتمع الأفريقي في مدينة نيويورك حفلة راقصة لجمع الأموال لدعم استقلال اليونان، شجبت فريدمز جورنال ذلك مجادلة أنه من الأفضل استخدام تلك الجهود للمساعدة على تحرير السود داخل الولايات المتحدة.⁽³⁾

روج المدافعون عن مبدأ إلغاء الرق لأمثلة إسلاموية، طيلة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، لوخز ضمائر المواطنين الذين تظاهروا بتمجيد الديمقراطية فيما يدافعون عن عبودية ملايين [قائمة] بين ظهرانيهم. ولم تصور تلك الجهود امتلاك العبيد كعرف إحدادي فحسب، وإنما ساهمت، أيضاً، في نشأة سياسة إلغاء الرق كمحاولة من جانب جيل جديد من الأميركيين لتعزيز [قيم] التفاني القويم تجاه الحرية التي دشنها «آباؤهم». وفرت [عملية] تخيّل إلغاء الرق، بوصفها تعبيراً عن الثورة الأميركية المستمرة، الفرصة للقيام بعمل رمزي

(1) فَا نيويورك ميتر، المجلد الأول (3 كانون الثاني 1824): 182.

(2) «الملُون»، فريدمز جورنال [مجلة الحرية] (6 نيسان 1827).

(3) فريدمز جورنال (30 آذار 1827): المجلد الثالث؛ (12 كانون الأول 1828): 290-1.

لافتداء العبيد، الذي كان بمثابة نموذج تمهيدي للعمل السياسي أيضاً. وغالباً ما كانت تَرُنُّ الشحنة الإسلامية لدعاة إلغاء الرق الأوائل الأعراف الأميركية في ضوء أخلاقية عالمية؛ ومع ذلك، فقد تم تزويد هذه الاستراتيجية، تدريجياً، بعد 1830، بروئى جديدة تتناول طبيعة العبودية ومحاولات ترمي إلى تحرير [العبيد] في الأراضي الإسلامية. كانت المنزلة الرمزية للسلطان الأعظم المتغطرس، بوصفه مثال الاستبداد، قد تبددت؛ ليس جراء استمرار العبودية الأميركية فحسب، وإنما لأن الطغيان الروسي ضد البولنديين، بعد 1830، (وقمع النمسا لتمرّد الهنغارين في 1848) قد أعاد مَوْضعة الاستبداد بوصفه ممارسة حية داخل أوروبا المسيحية. وكانت علامات الضعف المتزايدة للإمبراطورية العثمانية، وإمارات شمال أفريقيا، قد تبدت حين أذغنت صاغرة لضغوط زحف الكولونيات الأوروبية (تلك الكولونيات) التي أجبرتها الرسالة الحضارية لحركة إلغاء الرق على إخفاء وجهها الحقيقي) فأقدمت على اتخاذ خطوات تجاه تحريم تجارة الرقيق وتجلياتها المختلفة في أسواق الرقيق الحضرية. أدت تلك الأفعال إلى إحداث تغير متعاقب في المفاهيم الأميركية عن العبودية التركية، فاسحة المجال لظهور استشراف مقارن صور العبودية الإسلامية بوصفها بديلاً أكثر اعتدالاً مقارنة بالعبودية العنصرية القاسية لـ العالم الجديد.

وكان مرسوم العفو الصادر، في 1831، بحق أولئك الذين حملوا السلاح ضد السلطة العليا للباب العالي، هو أحد الإصلاحات الأولى التي تناولت العبودية في الإمبراطورية العثمانية تُنشر في الصحافة الأميركية.⁽¹⁾ كما اشتمل مرسوم السلطان على حظر نعت المسيحيين بـ «الكلاب»، مما حدا بأحد الكتاب إلى الاستنتاج، قائلاً: «لا جدال أن الأتراك أرفع منزلة في الإنسانية والعدالة». ثم يواصل متسائلاً: «<متى> سيصدر الرأي العام - السلطان الأعظم لهذا البلد - مرسوماً [مشابهاً] يحظر وضع الملّونين في منزلة المتوحشين، و[يحررهم] من قدر العبودية التي لا تنتهي؟»⁽²⁾ قارنت [صحيفة] وليام لويدي غاريسن الجديدة، *ذا ليريتر*، بين هذا التحامل الأميركي عميق الجذور ضد الأفارقة و«التعصب ضيق الأفق للمسلم الذي يشعر أنه سيَدَنسُ إن شاطره المسيحي عشاء»، ولكنها، مع ذلك، هللت لرسوم السلطان معلنة: «لِنحاول مواكبة الأتراك في سماحتهم ونزعتهم إلى عمل الخير». وبعدهم السلطان أحد قادة

(1) برنارد لويس، *العرق والعبودية في الشرق الأوسط* (نيويورك، مطبعة جامعة أكسفورد، 1990)، 79.

(2) «القسم الخامس» «مناشدة وُوكِر، رقم 3»، [صحيفة] *ذا ليريتر*، المجلد الأول (14 أيار 1831): 78.

حركة الإصلاح، حظي الإصلاحيون الأميركيون بدافع معنوي تهكمي للمطالبة باستجابة محلية متكافئة.⁽¹⁾

وعندما قام نأت تيرنر، والمتواطئون معه، في العام ذاته، بتمرد ضد البيض القاطنين بمدينة ساوثامبتن، في ولاية فرجينيا، جادل المنافعون عن مبدأ إلغاء الرق أن مظالم العبيد واحتمالات نجاحهم كانت تُقَارَن، في آخر المطاف، بثورات اليونانيين ضد الأتراك، والبولنديين ضد الروس، والأميركيين ضد البريطانيين.⁽²⁾ سلطت هذه الانتفاضات الديمقراطية الأخرى الضوء على ما سماه غاريسن بـ «التنافر البغيض» [بين] حُب أميركا الشديد للحرية واستمرار [حالات] استبدادها المحلية.⁽³⁾ لقد عبر عن هذا التنافر، في خطاب ألقاه أمام الجمعية الأميركية لمكافحة الرق، سنة 1835، قائلاً: «نتباهي أن بلدنا هو موطن المضطهدين، وليس من أمة على وجه البسيطة تحتفظ بمثل هذا العدد الهائل من العبيد. نهتف كي يحطم اليونانيون نير الأتراك، ونقدم مساعدات لنصرة البولنديين، وما زلنا نحبس أعداداً أكبر في العبودية القاسية الماحقة».⁽⁴⁾ واستأنفت مقالة حول «مسألة الرقيق» عقد هذه المقارنة، من خلال تأكيدها على أن المليون عبد الذين في الولايات المتحدة قد عادلوا في تعدادهم سكان المستعمرات من الأميركيين حين ثاروا على الحكم البريطاني. ثم لمحت إلى أن الأفارقة، في الجنوب، يستحقون من المواطنين الأميركيين ذات الدعم الذي قدموه إلى اليونانيين، وذلك بتذكير قرائها بالسؤال التالي: «مَن لم يَهَبْ، على نحو غريزي، ليسقط السلطان الأعظم المتجبر الذي تخيلناه ملوحاً بسيفه الأعقف فوق رأس ضحيته المندور؟»⁽⁵⁾

لقد هدف مثل هذا الخطاب البلاغي - عبر حشده لاستجابة مادية ناقمة، على نحو

(1) دَا ليرينر، المجلد الأول (13 آب 1831): 130.

(2) «العصيان المسلح»، دَا ليرينر، المجلد الأول (3 أيلول 1831)؛ نزعة الاعتدال، الخير والمنافع عن قضايا الشعب (26 تشرين الأول 1831): 130.

(3) «البرنامج المناهض للعبودية»، [وردت] في مختارات من كتابات وليام لويد غاريسن وخطاباته (بوسطن: آر. إف. وولكت، 1852)، 323. كتب جورج طومسن إلى غاريسن، في 22 تشرين الأول 1835، قائلاً: «قبل أن تتحب على الضيم الذي لحق باليونان، اذهب وامسح الدم الذي تحترق في مساحلكم الوطنية» (393).

(4) القيس إيه. فيلبس، «مقتطفات من خطابات ألفت في ذكرى تأسيس الجمعية الأميركية لمكافحة العبودية»، أنشي-سليفييري رينورتر، المجلد الأول (حزيران 1834): 83.

(5) «مسألة الرقيق»، [صحيفة] فورستر سبائي (8 تموز 1835) نقلاً عن [الصحيفة الأسبوعية] إن كرونكل. والفضل لجيمس ثوران لتحديد موضع هذا المصدر.

مُتخيل - إلى حث المواطنين على الوفاء بعهد متجدد تجاه ثورتهم السياسية ورسالتهم الدينية. كان الشاعر جون غرينيليف وِيتير واحداً من أوائل الأميركيين الذين وظفوا المفاهيم الإسلامية لتعزيز الجهود المناهضة للعبودية. كانت قصيدته التي كُتبت، سنة 1839، على شرف «المؤتمر العالمي لأصدقاء العتق من العبودية، والذي انعقد في لندن سنة 1840» قد حُضت العالم الحر على المشاركة في هذه الحملة الصليبية العالمية؛ ليس لاسترداد «الضريح المقدس الذي هُجر طويلاً» و«المرج المنسي الباهت» لأرض مقدسة بعيدة، وإنما لتحرير الأرض من العبودية. مستشعراً وخزاة ألم الرياء الأميركي، يُشير وِيتير إلى أن «رحمة المسلمين تجعل كل الطغاة ممن لهم أسماء مسيحية يشعرون بالحزى».⁽¹⁾ بدا الطغيان الأميركي، بالنسبة إلى هؤلاء النقاد، يستحق الشجب أكثر من ذلك الذي اقترفه الأتراك، والروس، والقوى الأخرى للعالم القديم، والذين لم يُظهروا أي تفانٍ تجاه الحرية الدستورية والرسالة المسيحية. آمن المناهضون للعبودية أن استعباد الناس بوصفهم ملكية خاصة، في بلد يحتج بصوت عالٍ ضد المعاملة الظالمة للأقليات عبر المحيط، هو تعبير صارخ عن سياسة الكيل بمكيالين التي بشرت بتلاشي السلطة الأخلاقية الأميركية في العالم. سأل أحد المنادين بإلغاء العبودية، قائلاً: «هل تختلف، حينئذ، المبادئ الأساسية للعدالة باختلاف الموقع الجغرافي؛ أم تتوقف الفضيلة والرديلة على لون بشرة الإنسان؟»، بعد أن بين أن الأميركيين الذين تم أسرهم في الجزائر لم يسمحوا لأنفسهم أبداً أن تُعد أجسادهم ملكاً لـ «طغاة [الدول البربرية] من ذوي البشرة الداكنة».⁽²⁾ ولقد استجاب كتاب الأسئلة المتعلقة بمناهضة العبودية وأجوبتها (1836) لسؤال عما إذا كان من الممكن، في أي وقت، تحويل العبيد إلى ممتلكات، فأورد الإجابة التالية: «لو قام قرصان جزائري بأسرك، ثم قام عربيٌّ بشرائك، مُجْزَلاً لآسرك العطاء، فهل ستعتبر نفسك مُلك [ذلك] العربي؟»⁽³⁾ وكان مناهضو العبودية يعدون أية مجتمع يسعى إلى قهر الإنسان وتحويله

(1) وِيتير، قصيدة ضد العبودية، 72-80؛ وانظر، أيضاً <مواطنٌ من كِنتيكي>، «العبودية الأميركية ضد الحرية الإنسانية»، كوارترلي أنيمي-سليفييري ماغازين، المجلد الأول (تشرين الأول 1836). وكان هذا النمط من النقد منتشرًا في صحافة الأميركيين من ذوي الأصول الأفريقية. «لو أن استعباد التركي أخيه هو عار وخطيئة، فإن إنم ذلك أعظم مئة مرة لو أقدم عليه قس مسيحي». «لم نضربُ على وتر الكنيسة دوماً؟» «الأميركي المُلَوَّن» (8 أيلول 1838).

(2) «مقتطفات من محاضرات غُدون عن العبودية الكولونiale»، أنيمي-سليفييري ريبورتر، المجلد الأول (تشرين الأول 1833): 80.

(3) ليديا ماريا تشايلد، كتاب الأسئلة المتعلقة بمناهضة العبودية وأجوبتها (نُيُوبُري بُورت، ماساتشوستس: تشارلز وِيل، 1836)، 29. وانظر، أيضاً، [كتاب] صموئيل برووك، العبودية وعقيدة مالكي العبيد كمقابل للمسيحية (سِنسِناتي، أوهايو، =

إلى عبد هو [مجتمع] نظام ملحد يُنكر على الفرد نفسه. كما دفع تراث الإسلاموية الأميركيين إلى ربط العبودية بأراضي المسلمين. لقد سلح مناهضو العبودية أنفسهم بهذا الخطاب البلاغي لتقريع الأميركيين على تقليدهم لهذه الممارسة البغيضة.

ولدت الإسلاموية، عبر هذه العملية التي من خيمياء متخيلة، تعاطفاً عابراً للحدود القومية مع العبيد الأفروأميركيين. كانت محتتهم قد ارتطبت بالبحارة الأميركيين الذين أسروا في الجزائر، وكان ينظر إلى مالكي العبيد الجونيين بوصفهم تجسيداُ مستجلباً لناظري الدول البربرية الكافرة. عملت استراتيجية الخطاب البلاغي الاستقصائي هذه، بالنسبة إلى متحدثين مختلفين وطائفة من الجماهير، على زيادة الوعي تجاه وحشية العبودية. ففي سيرتها الذاتية عن تجربتها كأمة، تحدثت مارتا غريث براون أمام مجموعة من النساء البيضاوات (كتعبير رمزي عن جمهور قرائها الأوسع) وسألتهن أن يتاملن جُور العبودية بتخيل أنفسهن وقد كُمت أفواههن وأجبرن على الكد في الجزائر ثم يُمتحن، بعدئذ، سبيلاً إلى الحرية: «بِم ستفكرن، لو كنت قد رفضتُ ذلك، وفضلت البقاء مع الجزائريين؟» ثم، وبعد أن أجابت النسوة بالصمت، علقت قائلة: «آه، يا أخواتي، هل تعرفن أن العبودية الجزائرية التي رسمتُ ملامحها ليست سوى صورة متواضعة عن العذاب اليومي العظيم الذي يقاسيه عبيدنا؟»⁽¹⁾ وعلى نحو مماثل، وفيما كان يتحدث في الكونغرس، تحدى هوراس مان «سيداً جنوبياً انطلقاً من هذا الأساس» سائلاً إياه عما إذا ساوره «أي شك، ولو للحظة واحدة، أنه لو تم أسره من قبل أحد قوارب قراصنة الدول البربرية، ثم يباع رقيقاً إلى الجزائريين، ويُحمل لأربعمئة ميل إلى الداخل، أفَلن يتحين أول فرصة للهرب، وإن توجب عليه، في كل خطوة من رحلة هروبه تلك، أن يسحق حياة آدمية، وأن يخلف مدئاً من حريق دائم الاتساع وراءه؟». بررت أهوال العبودية [محاولات] الهرب فضلاً عن تبريرها القصاص من المسؤولين عن إدامتها. لقد هدد مان قائلاً: «فليحترس الذين يعيشون في طاحونة البارود من أخصائيي الناريات

= (1846)، 18؛ [وكتاب] تشارلز إليوت، *إثم العبودية الأميركية* (سنتياتي: إل. صرمستد أند جيه. إنش. ناؤور، 1850)، 95.
(1) مارتا غريث براون، *سيرة ذاتية لأمة* (نيويورك: ريدفيلد، 1857)، 132. ولمثال آخر، انظر حكاية عذابات لويس كلارك. أثناء أسر دام أكثر من خمسة وعشرين عاماً. بين جزائريين كتنكي. والتي هي واحدة مما يُسمى ولايات أميركا الشمالية؛ والتي أملاها بنفسه. (بوسطن: ديفيد إنش. إيل، 1845). كما تم توظيف الإشارة إلى «الجزائريين» بوصفهم رمزاً للاستبداد خلال الثورة [التي قادها توماس وإلسين] در Dorر في رود آيلاند سنة 1842، وذلك للإشارة إلى أولئك الذين خرجوا على دستور الشعب.

pyrotechnists الذين يغضبونهم».⁽¹⁾ باختصار، وفرت الإسلاموية المحلية مساحةً لانتماء وجداني ونقدٍ لاذع كانت مفاهيمها المتناقضة قد توحّدت لتنشيط [حركة] الجدل الدائر بشأن إلغاء الرق بين الرجال والنساء والبيض والسود على حد سواء.

غير أن تركيزاً مقارناً جديداً للإسلاموية المناهضة للعبودية ظهر عندما ذكرت الصحف الأميركية أنّ باي تونس، زعيم أصغر الدويلات البربرية، قد عارض العبودية، على نحو فعال - ومنذ العام 1841 - بتحريمه تجارة الرقيق في المقاطعات الخاضعة لسلطان حكمه، وتدميرهِ لأسواقها، وإعتاقه جميع الأطفال الذين وُلدوا لإعبيد، ثم إعدامه، في 1847، على إصدار مرسوم يحظر بموجبه ممارسة العبودية في الأراضي التابعة له.⁽²⁾ ثم، بعد سنة، وفي العام 1847، أقدم سلطان تركيا على اتخاذ خطوة تجاه إلغاء سوق الرقيق في القسطنطينية (الأمر الذي أدى إلى حظر تجارة الرقيق العثمانية بعد عشر سنين)، مما حدا بِ [صحيفة] نيويورك تريبيون إلى التساؤل: «بِم سيفكر هؤلاء الوثنيون الأتراك تجاه العبودية وتجارة العبيد القائمة في هذه البلد الجمهوري المتحضر، حيث غالباً ما يجعل مستولِدو العبيد من أطفالهم بضاعة».⁽³⁾ ورغم أن القضاء الكلي على العبودية في شمال أفريقيا ظل يمثل تحدياً طويلاً الأمد، فإن أبرز الشماليين الداعين إلى إلغاء الرق، من أمثال هُوراس مان وثيودور باركر وتشارلز صَمَر، قد استفادوا من الشحنة الجدلية القائلة إنّ الأمم الإسلامية بدت وكأنها تتقدم نحو المدنيّة بمعدل أسرع من الولايات المتحدة. كان مثل ذلك التطور مذهلاً، على نحو استثنائي، بسبب تراث المفاهيم الاستشراقية حول الجمود الجبري للثقافة الإسلامية؛ وحقيقة أن الإسلام كان، في حد ذاته، مصوراً، ومنذ أمد بعيد، بوصفه رمزاً للاستعباد.

(1) هوراس مان، العبودية: رسائل وخطابات (بوسطن: بي. بي. موسي آند كومباني)، 213؛ وكذلك خطابُ هُوراس مان..

[الذي] ألقاه في مجلس نواب الولايات المتحدة، 15 شباط 1850 (بوسطن: رِدغ آند كومباني، 1850)، 25.

(2) ومن أجل [تكوين] خلفية حول جهود الباي المناهضة للعبودية، انظر [كتاب] إيون كارل براون، تونس أحمد بيه،

1835-1837 (برنستون، نيو جيرزي: مطبعة جامعة برنستون، 1974). وانظر، أيضاً، [كتاب] إيه. آدو بوهن، بريطانيا

والصحراء والسودان الجنوبي. 1788-1861 (أكسفورد: كليبرندن برس، 1964)، 140؛ ومقالة جون غرينيليف وإيتر

«إلغاء الرق في تونس - العبودية في الولايات المتحدة»، [صحيفة] ذا ناشيونال إيرا [الحقبة القومية]، المجلد الأول (14

تشرين الأول 1847)، 1. [وللإطلاع] على رسالة مشوقة أرسلها عمدة تونس، سنة 1863، رداً على تساؤلات المجلس

الأميركي حول نتائج إعتاق العبيد، انظر [كتاب] الشتات الأفريقي في أراضي الإسلام المتوسّطة، تحرير جون هنوك وإيف

تراوت باول (برنستون، نيو جيرزي: ماركوس ويتير ببلشرز، 2002)، 184-7.

(3) «إلغاء سوق الرقيق في تركيا من [صحيفة] نيويورك تريبيون»، ذا ليريبيتر، المجلد 17 (2 نيسان 1847): 57.

استجاب هوراس مَان لإلغاء العبودية في تونس عن طريق محاججته، في مجلس النواب الأميركي، أن «الديانة الإسلامية تتفوق على المسيحية، معتبراً إياها مثلاً للفضيلة»، مستشهداً بحديث محمد الذي يقول فيه أن «شر الناس من باع الناس».⁽¹⁾ وكان ثيودور باركر، في رسالة إلى شعب الولايات المتحدة تتطرق لمسألة العبودية، أقل استعداداً لمنح تونس تلك المنقبة، ولكنه قام، على نحو تكتيكي، بتوظيف موقفها الداعي إلى إلغاء العبودية لمهاجمة تعنت الولايات المتحدة ضد تخليص نفسها من «الرذيلة-المسخ» التي للعبودية. لقد عبر باركر عن حُنفه قائلاً أن «باي تونس الذي لا يعرف شيئاً عن الحقوق التي لا يمكن المساس بها، ولا عن المساواة الفطرية بين بني البشر»، كان قد سُمح له باغتصاب القاعدة الأخلاقية الأسمى وعد العبودية وصمة عار بالنسبة إلى المسلمين، في حين لا تزال الأمم المسيحية تحبذ ممارستها. وكان [باركر] قد حزن لأن الولايات المتحدة الأميركية («أول الأمم التي تدعي المساواة [بين البشر] وأن حقوق الإنسان هي حقوق فطرية للجميع») لا تزال مصرة على حماية حقها في امتلاك العبيد، وهي ممارسة «تُحيي البربرية..» <و> تؤسس نظاماً وحشياً بموجب القانون الفيدرالي».⁽²⁾ حتى إنه أقدم على إصدار حكم إلهي على العبودية الأميركية صور [بموجبه] «قاضي جميع الأرض» وهو يتلو القانون الذهبي على الأميركيين في أثناء نُطقه بالحُكم: «وبما أن المسلم الوضع الذي تدعونه بالوثني المطرود من اللجنة يعتق كل الناس، فكم مزيداً من [الآيات] تحتاجون كي تدينوا أنفسكم؛ بلى، [كي يُدينكم] الكتاب المقدس الذي ترسلونه إلى مبنوذي العالم؟».⁽³⁾

وكان الرد الأكمل على مرسوم الباي الداعي إلى إلغاء العبودية قد صدر عن تشارلز صَمْنَر الذي قدم لنا تاريخاً مذهلاً عن الرق في حوض المتوسط سنة 1847، واصفاً [ذلك التاريخ] بـ الرقيق الأبيض في الدول البربرية. وحيث إن مقالة صَمْنَر تمثل تاريخاً علمياً وكراسة جدلية على حد سواء، فإنها تعقد مقارنة متميزة بين شمال أفريقيا والجنوب الأميركي. «لا توجد

(1) مَان، العبودية، 202 و125. استخدم وليام ولز براون مرسوم باي تونس كدليل على روح إبطال الرق المتفشية، لتسليط الضوء، على حقيقة أن «أميركا المسيحية والديمقراطية والجمهورية لا تفعل شيئاً [لمحاربة العبودية] أبداً. محاضرة أُلقيت أمام الجمعية النسوية لمناهضة العبودية في سالم (بوسطن: جمعية مناهضة العبودية في ماساتشوستس، 1847)، 16.

(2) ثيودور باركر، رسالة إلى شعب الولايات المتحدة الأميركية تتعلق بمسألة العبودية (بوسطن: جيمس مونرو آند كومباني، 1848)، 117 و116.

(3) باركر، رسالة إلى شعب الولايات المتحدة، 7، 108-10، 116-19.

مسافتان، على سطح الخريطة، متساويتين بالقدر [ذاته] الذي.. يُظهر سمات تشابه كثيرة [بينهما]»، أكد صَمَر، ذاهباً إلى ما هو أبعد في تأكيده على أن ساحل الجزائر وخط تسوية ميزوري⁽¹⁾ يتشاركان في ذات خط العرض: 36°30'. ومع ذلك، لم يدخر صَمَر أكثر أحكامه قسوة للملكي رقيق الجزائر الذين اعتقد أنهم «تربوا في دين عبودية»، وإنما للملكي العبيد من مسيحيي الولايات المتحدة. في الواقع، كان صَمَر مُدركاً كيف أن «تأثير الإسلام المعتدل قد حد من عذابات» العبودية الإسلامية وعذابات أسر المسيحيين في شمال أفريقيا.⁽²⁾ نظر صَمَر إلى القرار التونسي القاضي بإلغاء الرق كعلامة على تحول عالمي جوهرى تجاه المعتقدات المناهضة للعبودية، والتي أُنذرت بالزوال الوشيك لـ «همجية العبودية» في الولايات المتحدة. كما قام بتصوير الجزائر وتونس، على نحو رومانتيكي، وكأنهما خضعتا للتحول، «يُشبهُ [تحول] شاول الطرسوسي»⁽³⁾، أدخلهما في «رباط مقدس يجمع كل تلك المبادئ التي تُشجع على تقدم الإنسان».⁽⁴⁾

أدرك الجنوبيون المؤيدون للعبودية القوة البلاغية للطرائق التي ربط مناهضو العبودية أنفسهم من خلالها بالإسلام، مما أدى ببعض الجنوبيين البيض إلى استحضار إسلاميتهم islamicism الخاصة رداً على ذلك. ثم تصدوا، بطرق مختلفة، لمحاولات مناهضي العبودية الساعية إلى تجنيد الإسلام كجزء من ترسانة براهينهم، كما وظفوا رواج مرسوم الباي لدعم

(1) Compromise Missouri: اتفاقية سمحت لولاية ميزوري بالانضمام إلى الاتحاد كولاية تبيع الرقيق، فيما انضمت ولاية مِيسُورِي إليه على أساس أنها ولاية حرة. رسمت التسوية خطاً متخيلاً عند درجة 36 شمال خط العرض بثلاثين دقيقة، مقسماً مناطق لويزيانا الجديدة إلى منطقتين، واحدة شمالية والأخرى جنوبية. كانت منطقة لويزيانا الواقعة شمال هذا الخط منطقة حرة، وبذلك أصبح الأميركيون، من ذوي الأصول الأفريقية، المتواجدون في ولايات هذه المنطقة أحراراً. (المترجم).

(2) تشارلز صَمَر، الرقيق الأبيض في الدول البربرية (بوسطن: دبليو. بكنر، 1847)، 6، 53، 57. وكانت هذه [المسألة] هي الثيمة التي سيتناولها صَمَر مراراً في مسيرته الخطابية. حتى في خضم الحرب الأهلية، وقبل سنة من التوقيع على إعلان تحرير العبيد، تحدث صَمَر في مجلس الشيوخ عن الجهود الرامية إلى تحرير العبيد الأميركيين من ذوي الأصول الأفريقية في واشنطن [بدفع أثمان حريتهم] من المال العام، معتبراً [ذلك العمل] «متمثالاً» على نحو تام» مع عملية جمع الأموال لإطلاق سراح الأسرى الأميركيين في الجزائر سنة 1796. صَمَر، افتداء العبيد في العاصمة القومية، خطاب أُلقي في مجلس شيوخ الولايات المتحدة الأميركية، 31 آذار 1862، «الأعمال، المجلد الثامن: 283-97.

(3) لتكوين خلفية حول توبة شاول وتغير حياته، أنظر الإصحاح التاسع من سفر أعمال الرسل. (المترجم).

(4) صَمَر، همجية العبودية، خطاب أُلقي في مجلس الشيوخ، 4 حزيران 1860، «الأعمال، المجلد السادس: 161؛ صَمَر، الرقيق الأبيض، 60.

آرائهم المؤيدة للعبودية. نظر الجنوبيون إلى الشماليين الذين عدوا قراصنة المتوسط «مثالاً مجيداً» للحرية أنهم لا يعبرون سوى عن ميولهم الاستبدادية فحسب. لقد عارضوا هذا الخطاب البلاغي لـ «انتصار العظيم» للحرية بتذكير قرائهم أن أي إعلان عن تحرير العبيد يصدر عن أي قائد مسلم ما هو إلا تكرار لا معنى له لأن جميع الذين يسكنون في مناطق ملكه قد ظلوا عبيداً له.⁽¹⁾ هاجم إدوارد بي. برآين منطق الإسلاموية المناهضة للعبودية هذا؛ زاعماً أن القرآن، كالكتاب المقدس، قد شجع على العبودية، ثم جادل أن دعم محمد لتحرير العبيد ما هو إلا مجرد وسيلة فعالة لزيادة عدد الذين ارتدوا عن دينهم [واعتنقوا الإسلام]. «ومن أجل أن يكسب تابعاً جديداً، قام بتحرير أحد العبيد» - كتب برآين - «فيا لها من حجة قوية بالنسبة إلى مناهضي العبودية الحديثين!».⁽²⁾ وكان أحد الذين انتقدوا الكتابات الداعية إلى إلغاء الرق قد سخر، في [صحيفة] صَندِرِن لِتِرِّي مَسِنِجِر، من إصرار صَمَرُ على وجوب أن تتعلم أميركا المسيحية من الأمثلة الإسلامية في تحرير العبيد. «الروس والأتراك والموريسكيون والجزائريون شعوبٌ دمثة، جديرة بالاحترام، ورفيقة الفؤاد، فكيف لنا أن نقاوم عدوى مثالهم!». لم يثق هذا الكاتب بتقارير الجهود الرامية إلى إلغاء العبودية التي أطلقها باي تونس، مستشهداً بالتاريخ الكلاسيكي: «نحن نخشى الباي المقيم على مقربة من أنقاض قرطاج لندراً عن أنفسنا شبهة الولاء البوني Punic».⁽³⁾ وأفاد تقرير بشأن حادثة كَرِيُولِي⁽⁴⁾ (والتي تمرد فيها الآفروأميريكيون، سنة 1841، لنيل حريتهم) حول ضرورة عقاب المتمردين لأنه إذا أقدمت جماعة من العبيد، في أية إمارة بربرية، على قتل رعايا «أي شعب متحضّر» في أعالي البحار، فإنهم سيُجرمون لذلك.⁽⁵⁾ فيما تبنى جنوبي آخر الاستراتيجية الأخرى الساعية إلى إضفاء بُعد إسلاموي على مناهضي العبودية أنفسهم، حين زعم أن مبادئهم المتطرفة كانت في «غاية الجنون» لدرجة أنها سوف «تهز الحساسيات الأخلاقية

(1) توماس بي. كِتِرِل، «مستقبل الجنوب»، دِيُورِيفِيو، المجلد العاشر (10 شباط 1851): 135؛ والمجلد 21 (أيلول 1856): 312.

(2) إدوارد بي. برآين، *العلاج القويم*. [خطابٌ] موجهٌ إلى مالكي العبيد الجنوبيين (تشارلستون، ساوث كارولينا: وُوكِر أند جيمس، 1850)، 115-16.

(3) «بضع أفكار حول العبودية»، صَندِرِن لِتِرِّي مَسِنِجِر، المجلد 20 (نيسان 1854): 201.

(4) إشارة إلى التمرد الذي قام به العبيد على ظهر السفينة الأميركية كَرِيُولِي Creole التي كانت متورطة في تجارة الرقيق عبر سواحل الولايات المتحدة. (المترجم).

(5) «حادثة كَرِيُولِي»، صَندِرِن لِتِرِّي مَسِنِجِر، المجلد الثاني (تموز 1842): 61.

لمجتمع يتكون من قراصنة دُولٍ بربرية»⁽¹⁾.

لم تحل هذه الهجمات المضادة التي شنّها الجنوبيون دون الاشتباك المنتظم الذي مارسه الشماليون المناهضون للعبودية مع خطاب الإسلاموية البلاغي. ففي سلسلة مقالات نُشرت [بصحيفة] *ذا ناشونال إيرا*، في 1847 و 1848، وفي قصائد مختلفة كذلك، برهن جون غرينيليف وِيتير كيف أن الطرائق التي كانت فيها الأفعال الإسلامية مصدر خزي للاخفاقات الأميركية قد قضت على رهافة مشاعره الجمهورية والمسيحية. كان [وِيتير] قد انخرط في طرائق الانزياح النقدي عندما تخيل، على نحو شعري، الرد الحاسم لـ «التركي المعمم والروسي العنيف» على الانتقادات الأميركية الموجهة إلى نظاميهما الاستبدادين: «اذهبوا، حرروا عبيدكم المقيدين بالسلاسل في بلادكم، ثم ارجعوا كي تسألوا مَنْ هم مثلنا!»⁽²⁾ وكان وِيتير، رداً على رسالة صمّر حول الرقيق الأبيض، قد استقصى المحاولات البريطانية ثم أخبر عنها، وذلك لتشجيع القادة المسلمين على إلغاء العبودية في المناطق الخاضعة لسيطرتهم. سرد وِيتير وقائع إلغاء الرق من سيلان (سيرلانكا) في العام 1816، [وهو العام] الذي كانت فيه «دوائر القانون الإسلامي تعترف أن «جميع الناس أحرارٌ بطبيعتهم»، وأن القرآن لا يُبيح الرق إلا عقاباً للكفرة الذين يحملون السلاح ضد العقيدة الإسلامية». لقد قارن بين دفاع السيناتور جون كَالْهَاون عن الرق والموقف المتحفظ للوزير دانيال وِيسْتَر من حادثة كَرِيُولِي، والمرسوم الجريء الذي أصدره ملك أوده Oude⁽³⁾ المسلم بحظر بيع العبيد في واحدة من أكثر مناطق الهند البريطانية ثروة وغنى.⁽⁴⁾ وفي قصيدته ذائعة الصيت، «العبد المسيحي»، ينشر وِيتير مفارقة paradox تحرير المسلمين لعبيدهم للتأكيد على عجز الكنيسة المخزي في مقاومة التزام الجنوب العميق تجاه العبودية:

(1) الوجه الحاضر لسياسة إلغاء الرق»، صِلْبِرْن لَترْري مَسْنَجَر، المجلد 13 (تموز 1847): 432.

(2) جون غرينيليف وِيتير، «مقاطعٌ شرعية»، في رحلة ضد العبودية، تحرير جون إيه. كولنز (بوسطن: إتش. دبلو. وليامز، 1842)، 68.

(3) مملكة شيعية نشأت، بحيدر أباد الدكن في الهند، سنة 1132 للهجرة، ودامت ملكها 150 عاماً. (المترجم).

(4) جون غرينيليف وِيتير، «إلغاء الرق في سيلان- مالكو العبيد الهنود والمسلمون»، *ذا ناشونال إيرا*، المجلد الأول (3 حزيران 1847): 2. كما كتب وِيتير، أيضاً، عن مجموعة من الملالي الفارسيين أقروا أن العبودية كانت شيئاً بغيضاً ضد الإسلام، وهو حُكم رفضه مندوب الشاه الذي رأى أن منع آلاف الأفارقة من اعتناق الإسلام سيكون خطيئة. «شاه فارس وتجارة الرقيق»، *ذا ناشونال إيرا*، المجلد الثاني (7 كانون الأول 1848): 193.

يا للعار! العبدُ المسلّم
الذي ينحني للنبي مع سيده
والذي حين يُيمّم وجهه شَطْرَ الكعبة المقدسة يشعر
أن قيده ينكسر ويسقط.
مرحى للباي المعّم
سيد تونّس اللصوص!
لقد شق زنازين العبودية على مصارعها
وقاد ساكنيها نحو النهار.
لكن عبدنا المسكين
يرنو بعينه الموجهتين عبثاً
صوب ضريح المسيحية المقدس
ولن تزيد شعائره إلا في ثمنه
وفي إحكام وثاقه.⁽¹⁾

لم يتحد ويتّير الشرعية الدينية للعبودية الجنووية، بشجاعة، فحسب، ولكنه دافع، أيضاً، عن الوطنية المسيحية للمنادين بإلغاء الرق. كتب، في العام 1850، قصيدة سماها «ديرنه Derne» أعادت تمثيل أحداث اقتحام وليام إيتن لتلك المدينة الطرابلسية قبل خمسة وأربعين عاماً. كان هدفه حث القراء على تحويل البطولة الوجدانية التي احتفوا بها في زمن مآثر إيتن إلى دعم كلي للمنادين بإلغاء الرق من أبناء جيلهم الساعين إلى وضع حد لمعاناة «الموتى الأحياء» الذين بين ظهرانيهم. لقد دفع وليام إيتن ثمناً سياسياً باهظاً نظير المقارنات التي عقدها بين العبوديتين الأفريقية والأميركية.⁽²⁾ كان ويتّير قد فزع من حقيقة أن العلم الأميركي الذي رفعه إيتن، في طرابلس، رمزاً للحرية، يرفرف الآن فوق أسواق الرقيق في واشنطن العاصمة، في

(1) ويتّير، «العبد المسيحي»، قصائد ضد العبودية، المجلد الثالث: 86-9. كانت أبيات شعر ويتّير منتشرة، على نحو واسع، [حتى] إنها قد أعيد طبعها في [كتاب] جون تيو فيلس كريمر، مزاد العبيد (بوسطن: روبرت إف. وولكت، 1859).

(2) ويتّير، «ديرنه»، قصائد ضد العبودية، المجلد الثالث: 155-9. أكد ضمّن على الاستشهاد بإيتن في [كتابه] الرقيق الأبيض، 53. وليام غدول، العبودية ومقاومتها: تاريخ الكفاح العظيم في نصف الكرة (نيويورك: ديلو. هاريند، 1853)، 282-3.

حين أن باي تونس حرم بيع العبيد في المناطق الخاضعة لنظام مُلكه.⁽¹⁾ قارن ويتير بين موقف الباي الشجاع والمعارضة الاتحادية لإلغاء تجارة الرقيق في عاصمة البلاد، وذلك عبر تكرار كلمات وزير الخزانة الساخط الذي صرخ في الكونغرس، قائلاً: «أَيَكُونُ الهلالُ رمزاً للحرية والصليبُ رمزاً للعبودية؟».⁽²⁾

لقد تعامل الخطاب البلاغي الإسلامي مع تحوّل الإسلام إلى النزعة الخيرية التي عجز المبشرون عن تحقيقها في حقل التبشير، بالإيحاء أن البلاد المُستبدة كانت أكثر نجاحاً في حملة مقاومة العبودية أكثر من البلاد التي تصف نفسها أنها أرض الحرية. في الواقع، نظر المبشرون الذين قضوا وقتاً طويلاً في بلاد فارس، مثل جَسْتِن بِير كَنز، إلى استمرار العبودية في الولايات المتحدة بوصفها «أكثر المشاهد خزيًا» بالنسبة إلى العالم، مما كان له بالغ الأثر في «الخيرة والذهول للذين أصابا الشعوب المُتطلعة إلى أمل في الحرية قادم من الأميركيين!»⁽³⁾ وبذلك أصبحت مناهضة العبودية المحلية حقلاً آخر لشن حرب صليبية ضد الإسلام.

وكلما توجه مزيد من الرحالة صوب الأراضي الإسلامية، أدرك الأميركيون أن العبودية الإسلامية هي مَسْخ مختلف عن العبودية العنصرية المنتشرة في جنوب الولايات المتحدة. ولقد تجلّى اشتباك الغربيين المتزايد مع الثقافة العثمانية، بعد حرب الاستقلال اليونانية، من خلال نشر روايات ورسائل تحتوي، في معظمها، على صور للحياة الثقافية تعارضت مع الصور النمطية الرائجة حول الإسلام بوصفه نظاماً من عبودية لا تعرف الرحمة. وكانت مقالة في [صحيفة] *بنسلفينيا فريمن*، والتي أعيد طبعها في *الأميركي المُلَوّن*، قد ضربت مثلاً على المصادر النقدية التي قدمتها الإسلاموية المقارنة إلى الحركة المناهضة للعبودية التي قادها الأميركيون من ذوي الأصول الأفريقية. كان المؤلف قد أدرك الفوارق بين العبوديتين التركية والمحلية عبر قراءته لسرديات رحلة قامت بها امرأة بريطانية.

لا يُهين التركي عبده ولا يجرحُ مشاعره أبداً— وهو، في الواقع، على قدم المساواة

(1) جون غرينيليف ويتير، «روح العصر— حظر أسواق الرقيق التركية»، *ذا ناشونال إيزا*، المجلد الأول (1 نيسان 1847): 3.

(2) «، *ذا ناشونال إيزا*، المجلد الأول (14 تشرين الأول 1847): 1.

(3) جَسْتِن بِير كَنز، *خطبة بلادنا: عظة أُلقيت على [مسمع] أعضاء الإرسالية النسطورية وعائلاتهم بأروميا في بلاد فارس*. 3 تموز 1853 (بوسطن: جون بي. جيبوت آند كومباني، 1854)، 10-11.

معه، على نحو ما- فهو يسجد جنباً إلى جنب مع عبده في المسجد، لا تحيز لديه تجاه لون البشرة: فبعض الذين يتقلدون أرفع المناصب في الدولة هم في كنف رعاية رجال سود؛ ومن هو عبد اليوم قد يصبح في منزلة باشا غداً. إن أَمَلَ نيل الخطوة والكرامة والثروة والشرف يعمر قلب كل عبد متواضع في الإمبراطورية العثمانية. ولكن الأمل لا يزور عبيد جمهوريتنا المسيحية أبداً.⁽¹⁾

فإذا كان نثر مناهضي العبودية الأميركيين كفر ممارسات مالكي العبيد الأميركيين عن طريق مقارنتها بالرعب الجاهل للعبودية التركية، فقد هزتهم الصور الجديدة عن نظام العبودية المختلف في الأراضي الإسلامية باعتدالها المقارن. وبذلك قدمت تمثيلات العُرف المقارن للعبودية التركية أمثلة مُحسنة ameliorative للأميركيين الراغبين في إصلاح مؤسستهم الاجتماعية، دافعة إياهم إلى التساؤل عما إذا [كان] «إنجيل المسيحيين أقل رحمة من القرآن».⁽²⁾

ولا تعني حقيقة أن العبيد لم يكونوا بمثابة شهود عيان، في نظامي العبودية التركية والأميركية، أن الإسلام لم يقدم مزيداً من الحماية القانونية لهم. لقد لاحظ ثيودور باركر أنه في تركيا، وخلافاً للجنوب الأميركي، كان «زواج العبد شيئاً مقدساً قدسية زواج نظرائه في العالم»، إضافة إلى أنه عقد مُصانٍ بموجب الأعراف القانونية. كما جادل أن العبد، بموجب القانون التركي، لا ينال سوى نصف العقوبة التي ينالها الحر على الجرائم العادية، فيما كانت ولاية فرجينيا تنزل عقوبة الإعدام بالعبد الذي يقترب ست جرائم محددة، غير أنها تعفي الرجل الأبيض من ذلك. «القانون، في بعض الولايات، معتدل»- شهد باركر- «ولكن أجيال الجمهورية المسيحية الأنغلوسكسونية لم تحاك الإنسانية المسلمة في أي من تلك الولايات؛ مفضلة، على نحو قانوني، القيام بالدور الأضعف: معاقبة العبيد بوصفهم أبناء الدولة».⁽³⁾ وفي العام 1852، كتب [صامويل إس. كُكس]، في كستناء الحصان خارجاً، قائلاً

(1) «العبودية التركية»، الأميركي المُلون (9 حزيران 1838).

(2) وكان أوائل زوار الإمبراطورية العثمانية قد عبروا عن هذا المنظور، كالسفير الروسي الذي شهد أن «المفاهيم المغلوطة الكبرى التي تتصل بحالة العبودية في الإمبراطورية العثمانية قد انتشرت في جميع أنحاء أوروبا؛ والتي، انطلاقاً من موضوعاتها، لا يضر أية شعب على وجه الأرض حيالها مثل تلك الأفكار المسبقة الغبية مثلما يفعل أحرار المدن المتحدة التابعة لإنجلترا. ذَا فيلادلفيا ماغازين آند ريفيو، المجلد السادس (حزيران 1799).

(3) باركر، «رسالة الثاني والعشرين من كانون الأول لسنة 1847»، رسالة إلى شعب الولايات المتحدة الأميركية، =

إن «العبد التركي ليس عبداً لمالك المزرعة، بموجب صفقة جيدة»، مُعللاً أن «دين الإسلام يخفف من قسوة مؤسسة <العبودية> ويجعلها ظلاً لا أثر لها».⁽¹⁾

إن استقصاء لأعراف الاستشراق المقارن، ضمن الملاحظات التي أوردتها سجل قصاصات أحد المؤيدين لسياسة إلغاء الرق يعود لأوائل خمسينيات القرن التاسع عشر، ليقدم لنا أمثلة مُحسنة أخرى نقلها المرحلون في الشرق الأدنى إلى القراء الأميركيين على نحو منتظم. وصفت إحدى الروايات المنشورة في [صحيفة] *سالم رجسٹر* أعراف العبودية الممارسة في المخا ⁽²⁾ Mocha؛ الميناء العربي الذي هو مصدر نوع البُن الذي يحمل الاسم ذاته. نادراً ما كان يعمل العبيد بمشفقة، تعلم كثيرون منهم القراءة والكتابة، و«غالباً ما ارتدوا ثياباً باهظة الأثمان مثل أسيادهم». أدت عملية التنقية والتهديب [هذه] إلى تأهيل العبيد على نيل ثقة أسيادهم مما مكنهم، في بعض الأحيان، من نيل حريتهم وبأن يصبحوا تجاراً أغنياء.⁽³⁾ «فحتى التركي، والذي هو شديد التعصب [لدينه]، لا يرفض الحرية التي يمنحها دينه إلى عبده، لأنه يسجد، جنباً إلى جنب، مع عبده في المسجد ذاته»، وفقاً لأوردته [صحيفة] *الأميركي المُلون*، «ولكن المسيحيين الأميركيين يعتقدون أنهم سيُدنسون إن جلسوا في ذات المقعد الخشبي الطويل [في الكنيسة] مع نسل أولئك الذين استمدوا منهم كل معارفهم».⁽⁴⁾ وأما وليام شوفلر - المبشر الذي قدم النصّ لجيمس مِرْك، والذي قضى في الشرق الأدنى قرابة ربع قرن - فقد روى عن جوانب تتعلق بعتق المسلمين لعبيدهم جعلته يشعر أنها «تجلب الخزي والعار على أمة تدعي المسيحية». ولم تشتمل هذه الممارسات على التعاليم التي نظرت إلى العتق بوصفه «ينم

= 89-90، 1. كما ظهرت معلومات مقارّنة في الصحافة الجنوبية أيضاً. انظر، على سبيل المثال، [مقالة] وليام باولوير، «مقتطفات من ملاحظات رحلة في الشرق سنة 1843»، والتي ناقشت كيف كان العبيد الأتراك موضع ثقة و«يُعاملون برفق ولطف كبيرين»، وأن المسلمين آمنوا أن «أنما امرئ مسلم أعْتَقَ امرأ مسلماً، استَفَدَ الله بِكُلِّ غُضُو مِنْهُ غُضُو مِنْهُ مِنَ النَّارِ». *فَدَا صُلُونِ أَنْدِ وَسْتِرِن لَتِرَادِي مَسْنَجَرَانْدِ وَيُفِيُو*، المجلد 12 (آذار 1846): 172-3. [لفظ الحديث الشريف، الآنف ذكره، هو كما أوردته مسلم في صحيحه؛ كتاب العتق، باب فضل العتق، 2873 (المترجم)].

- (1) صموئيل إس. كُكْس، كسثناء الحصان خارجاً [أو تحولات في أوروبا وفي المشرق] (نيويورك: بنّام، 1852)، 245-6.
- (2) تُلفظ مُوكَا، بالإنجليزية. والمخا ميناء، يعني اشتهر بتصدير البُن إلى سائر أرجاء الأرض. (المترجم).
- (3) «العبودية في المخا» مقتطفة من [صحيفة] *سالم رجسٹر*، أيار 1851، وردت في سجل قصاصات ضد العبودية <مخطوط غير منشور محفوظ في الجمعية الأثرية الأميركية>، المجلد الأول: 19.

(4) *الأميركي المُلون* (3 آذار 1839)، مقتطفة من «خطاب إلى مُلُونِي الولايات المتحدة الأميركية» نُشر في [صحيفة] *كليفلاند أنزيير* رقم. وقبل ذلك بعام، أعلنت ذات الصحيفة بقوة: «إن كانت خطيئة وُعاَرَأ أن يستعبد التركي رفيقه، فإن إثم ذلك أعظم مئة مرة لو أقدم عليه قس مسيحي» (8 أيلول 1838).

عن التقوى والورع» وأن في مقدور العبيد افتداء أنفسهم فحسب، ولكنها اشتملت أيضاً على حق الأمة في الحرية إن تزوجت رجلاً حراً، وعلى حقها في إجبار سيدها على عدم بيعها أو إكراهها على الزواج بآخر إن كانت قد أنجبت منه ابناً— والذي يصبح بمولده حراً، خلافاً لما هو شائع في الولايات المتحدة. وكانت حقوق العبيد والإماء الذين ينالون حريتهم، وفقاً لمشيئة أسيادهم، أو بموجب أوامر إلهية، مصانة من أية ادعاءات [مستقبلية] قد يتقدم بها ورثة [هؤلاء الأسياد]. لقد أعجب شوفر كثيراً بهذه التشريعات، فجادل قائلاً بضرورة «أن تجد لها مكاناً في سجلات تشريعاتنا، لأنها ستكون بمثابة ضربة قاصمة لأقوى جذور العبودية الأميركية».⁽¹⁾ هاجم كاتب آخر ناثان ديفيس (وهو جنوبي وضع خطة لتصدير العبيد للعمل في مزرعة القطن «النموذجية» التي يملكها شقيقة جيمس بي. ديفيس بالقرب من القسطنطينية) عبر تذكيره أن هؤلاء العبيد سينالون حريتهم، بموجب القانون التركي، خلال سبع سنين: «فمتى ستحظى العبودية الأميركية بمثل ذلك: أن يصدح بوق الغفران Jubilee التركي، في كل مناطق عبيدنا، مرة كل سبع سنين. ومع ذلك، فإن [عبارة] a la Turque (أن تكون وضيعاً مثل تركي) قد ذهب مثلاً. بلى، أيتها الطبقة المسيحية الحاكمة يا ملاك العبيد slaveocrat، اذهبوا إلى التركي المسلم، وتعلموا منه، كونوا حكماء».⁽²⁾

فبعد مقارنة العبودية بين المسلمين بالممارسة المتبعة في الولايات المتحدة، كان المنادون بالغاء الرق مُحققين في الإشارة إلى الاختلافات التي بينهما، ولكنهم فعلوا ذلك بطرق عملت على إضفاء مسحة رومانتيكية مُفرطة أحياناً على العبودية الإسلامية. واستناداً إلى حقيقة أن القرآن شرع الرق، فقد منح الفقه jurisprudence الإسلامي العبد وضعاً قانونياً واضحاً

(1) وليام شوفر، «العبودية المُحمّدية، (1853-4)»، *سجل لُصافات ضد العبودية*، المجلد الثاني: 101.

(2) بي. إس. بي. «العبودية في تركيا»، *سجل لُصافات ضد العبودية*، المجلد الأول: 32. تمت الإشارة إلى اسم هذا الرجل بـ Mr. Advise [السيد الناصح]؛ فيما أشارت [إليه] يوميات ماري بويكن تشسنت [على أنه] ناثان ديفيس الذي نعته بـ «ناثان قليل الحظ» بعد إشارتها إلى «الإخفاق التام في تركيا، وهَلَمْ جراً، وهلم جراً». الحرب الأهلية تُاري تشسنت، تحرير فأن وُدورد (نيو هيفن، كينيتك: مطبعة جامعة ييل، 1981)، 319، رقم 4. وللحصول على رواية لأحداث إخفاق الأخوين ديفيس الذي دام ثلاثة أعوام (1846-9)، [وهي رواية] تُلقى باللائمة، إلى حد ما، جراً هذا الإخفاق، على كاهل العمال الكسالى الذين تعاقب شقيقه معهم، أنظر [كتاب] تشارلز ماكفارلين، تركيا وقدرها، مجلدان (فيلادلفيا: لي آند بلانشارد، 1850)، المجلد الأول: 45-52؛ المجلد الثاني: 369-75. لقد كان العمال الكادحون الوحيدون -وفقاً لمُكفّرلين- هم أربعة عُتقاء أفروأميركيين «نظروا بازدا، إلى سُود بلاده الذين هم خدمُ كسالى متلكون» (المجلد الثاني: 248).

مع حماية قانونية لم يحظَ بها أية عبد أميركي. وكان النبي محمد قد أصلح الأعراف القديمة للعبودية بتحريمه إساءة معاملة العبيد ومناشدته ضمائِر الذين يملكونهم أن يحترموا حقوقهم كبشر. نادى الإسلام أن لا مولودٌ مُسْلِماً يمكن أن يُستعبد، وهي حقيقة جعلت من العبودية دلالة على عدم الإيمان أكثر من كونها علامة على عقدة نقصٍ عنصرية. كانت العبودية، في الثقافات الإسلامية، [ممارسة] محلية، في المقام الأول، مع بعض الاستثناءات، أكثر من كونها [مورداً] اقتصادياً، وبالتالي كانت عبارة عن مصدر استهلاك بدلاً من كونها مصدر إنتاج. كانت دينامية العبودية المحلية، هذه، مختلفة تماماً عن [دينامية استعباد] العبيد الذين يخدمون في «البيت الكبير» للمزارع الأميركية في جنوب الولايات المتحدة: فالعبيد المسلمون مندمجون، في كثير من الأحيان، في البنى العائلية لأسيادهم، فيُطعمون وَيُكسَوْنَ وفقاً لذلك⁽¹⁾. لم تكن العبودية في المجتمعات الإسلامية حالة دائمة، على نحو ما، لأن القرآن بيّن أن العتق كفارة من الشرك، ولأنه حض العبيد على افتداء أنفسهم أيضاً. وبطريقة مماثلة، جادل المؤرخ برنارد لويس أنه لم يسبق - في أية وقت من عمر العبودية الشرق أوسطية - أن ظهر نظام قمع عنصري يحمل خصائص العبودية التي قامت في الأميركيتين.⁽²⁾ ولأن عناصر العبودية الإسلامية قد كُشِفَت للجماهير الأميركية على نحو تدريجي، فإنها لم تُسهم في زيادة الذخيرة المقارنة لترسانة الجدل القائل بإلغاء سياسة الرق فحسب، وإنما عملت - بفعالية - على تعطيل قوة بعض الأفكار المتحيزة القاسية ضد الأتراك أيضاً.

وكان للاستخدامات الاستراتيجية، كذلك التي استخدمتها صحافة المنادين بإلغاء الرق، الأثر التهكمي الناجم عن إضفاء مسحة رومانتيكية على العبودية الإسلامية، مما ساهم في عملية اغتراب exoticization الأعراف الشرقية التي ذاع صيتها، مرة أخرى، على مشارف القرن التاسع عشر. [جادل] برنارد لويس أن مفهوم البراءة العنصرية الإسلامية كانت أسطورة

(1) رونالد سيقال، عبيد الإسلام السود: الدياسورا السوداء الأخرى (نيويورك: فازار، ستراوس آند غيرو، 2001)، 107. ومثل الاستثناء الوحيد في توظيف العبيد في زراعة القطن واسعة النطاق التي تطورت في مصر كبديل للقطن الأميركي الذي حالت الحرب الأهلية الأميركية من وصوله إلى الأسواق التقليدية عبر الأطلنطي. كما تم توظيف العبيد في حصاد التمور في الواحات الصحراوية وفي صناعة كبش القرنفل في زنجبار. أنظر [مقالة] نورمن روبرت بنت، «أميركيون في زنجبار، 1825-1845»، المجموعات التاريخية لمعهد إسكس، المجلد 155 (تموز 1959): 239-62.

(2) لويس، العرق والعبودية، 99. ومع ذلك، لا تزال [محاولة] تحديد طبيعة العنصرية في المجتمعات الإسلامية محاولة معقدة. أنظر [مقالة] جون هنوك، «متشابهون ولكنهم مختلفون: الأفارقة المستعبدون في العالم المتوسطي المسلم»، [وردت]

غربية وُضعت في خدمة الجدل المناادي بإلغاء العبودية، [فكسب قائلًا]: «لم تكن [تلك] هي المرة الأولى التي يُقدّم فيها الإسلام المُؤسّطَر mythologized، والمصوّر على نحو مثالي idealized، العصا [للمناهضي العبودية] لِيقَرِّعوا الغربيين على إخفاقاتهم».⁽¹⁾ نشرت [صحيفة] ذِي أَنْتِي-سَلِيْفَرِي رُكُرد رسالة رحال كُشفت عن موقف مسؤول حكومي تركي حول التحيز القائم على لون البشرة: «إنه لأمرٌ مخالف لمبادئ الديانة المسلمة أن نردري الإنسان، أو أن نفترض أن الله كان ذا هَوَى capricious أو تحيّر تجاه عِياله». ثم أجاب الرحالة على ذلك قائلًا: «هل ينبغي أن تحمّر وجوه غير المسيحيين خَجَلًا لهذه المُعَايِرَة؟».⁽²⁾ ورغم مُعالجة الإسلام لبعض أكثر جوانب العبودية تعسفية على نحو أكثر فعالية من الثقافات المسيحية في الولايات المتحدة، إلا أن القرآن كان قد شرع العبودية على نحو ما. كما كان لتقاليد العتق في الإسلام أثر تهكمي تمثّل في الحاجة إلى مصادر جديدة للعبيد.⁽³⁾ وتشير التقديرات إلى أن عديد العبيد الأفارقة الذين هُجروا عبر الصحراء والبحر الأحمر إلى الأراضي الإسلامية كان أعظم من عديد أولئك الذين أُجبروا على عبور «الممر الأوسط» إلى الأميركيتين، كما كان أمدُ تلك الهجرة أكثر قسوةً، جراء كل تلك الطرق البرية التي قطعوها، والتي لم تُبصرها عيون الغربيين الداعين إلى إلغاء العبودية.⁽⁴⁾ نستطيع، إلى حد ما، تفسير سبب عدم ظهور أية حركة مناهضة للعبودية داخل العالم الإسلامي، والوتيرة البطيئة لقيادة المسلمين في القضاء على العبودية تمامًا، من خلال حقيقة أن الحركة الداعية إلى إلغاء الرق كانت تعد حركة غير إسلامية، على نحو كثير الشبه بطرائق المنافحين على العبودية الذين وجدوا في الكتاب المقدس مُسوِّغاً لممارساتهم.

ومع ذلك، فإن أعراف العبودية التركية التي ذُكرت في كتابات بعض أكثر الأميركيين ثقافة لم تُلقَ مزيداً من الوهج النقدي المقارن على همجية مؤسسة [العبودية] في الولايات المتحدة. تكشف هذه الروابط بين الإسلاموية ومناهضة العبودية عن المدى العميق الذي تم تصوير العالم الإسلامي، من خلاله، في وعي الأميركيين الثقافي قبل الحرب الأهلية. تكشفُ

(1) لويس، العرق والعبودية، 101.

(2) المُحمّدية والمسيحية، مقتطفات من رسالة إي. إس. آبدي، المحترم، «ذِي أَنْتِي-سَلِيْفَرِي رُكُرد، المجلد الثاني، رقم 24 كاملاً (كانون الأول 1836): 170.

(3) سيغال، عبيد الإسلام السود، 115.

(4) إيهود آر. ثُولِيدَانُو، تجارة الرقيق العثمانية وإبطالها، 1840-1890 (برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 1982).

الطرائق المنطقية المتناقضة للأمثلة الاستشراقية، داخل الجدل المناهض للعبودية، عن تعددية أوجه التاريخ المقارن بوصفها استراتيجية لتقريع لأخلاقية العبودية المحلية. كما يكشف استقصاء الشحنة العابرة للحدود القومية لتلك الإجراءات عن عملية وسعت من مدى الوعي الكوزموبوليتاني للأميركيين الأوائل، في الوقت الذي أكدت فيه على البنى الاستشراقية للأعراف الإسلامية [ذاتها] ثم وصفتها أو صورتها على نحو رومانتيكي أحياناً.

الحملة الشرسة ضد الكحول:

الإسلاموية في حركة الإصلاح المناهضة بالاعتدال في معاقرة الخمر

في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأمريكية

وعلى الرغم من أن الإصلاحيين كثيراً ما وظفوا الخطاب البلاغي للاستشراق الإسلامي في محاولات احتجاجهم على ظلم العبودية في الولايات المتحدة، فقد نظر العديد من أميركيي حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأمريكية إلى عبودية مواطنيهم للكحول بوصفها شكلاً أكثر انتشاراً، وأطول أمداً، من استعباد [الأفارقة] محلياً. كان شيوع الكحولية في جميع أرجاء المناطق الأميركية (خاصة في المدن الشمالية)، وكذلك حقيقة أن الكحول بحد ذاتها يمكن أن تكون ذات بُعد عنصري بوصفها الغريب الآخر، هما اللتان جعلتا من الاعتدال وسيلة أكثر شعبية لحركة الإصلاح في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأمريكية أكثر من الحركة الإبطالية نفسها. لقد ادعى لوسيس إم. سارجنت، أحد كتاب حركة الاعتدال غزيري الانتاج، في خطاب بمناسبة الرابع من تموز، أن الأفارقة ليسوا وحدهم المستعبدين حين وصف المخمور بـ «عبد نفسه المذعن لطغيان شهواته وأهوائه غير السوية التي لا ترحم».⁽¹⁾ كانت العريضة الكحولية التي اجتاحت الولايات المتحدة، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، قد برزت كواحدة من أكثر القضايا الخلافية في السياسات الثقافية لحقبة ما قبل الحرب الأهلية الأمريكية. لقد اجتذبت الحركة المكرسة للاعتدال مجموعة إصلاحيين انهمكوا فيها على نحو أخلاقي لا يختلف عن ذاك الذي كان للمنادين بالغاء العبودية، فعد كثير منهم العتق والاعتدال في معاقرة الخمر شرطين ضروريين لتقدم الأمة الأخلاقي. كان تخليص الأمة من شرور الإسراف

(1) لوسيس إم. سارجنت، خطاب ألقى مُصَلَّى الأبرشانية الرحمة، في الرابع من تموز لسنة 1838 (بروفدُنس، رود آيلاند: بي. كزانستن آند كومباني، 1838)، 4.

في شُرْب الخمر مطمحاً شديد الحماسة لثقافة حركة الإصلاح الديمقراطية التي نشأت حين اعتلى آندرو جاكسن سُدة الحكم، وذلك بعد أن انتشرت الجمعيات الداعية إلى الاعتدال في معاقرة الخمر [في أنحاء البلاد]، خاصة بعد تأسيس جمعية الاعتدال الأميركية سنة 1826، ونشر سيل لا ينقطع من الصحف والكراسات الدعائية والخُطَب والحكايات التي تحض على الاعتدال.⁽¹⁾

ركز دعاة الاعتدال (قبل تجربة تحريم المُسكرات قانونياً، في خمسينيات القرن التاسع عشر) هجومتهم السردية، بشكل كامل، على محاولة اقناع مواطنيهم أن إدمان المُسكرات حال دون تقدم الولايات المتحدة نحو مثال ديمقراطية مزدهرة. كانت الكحوليات -خلال هذه الحملة- مصورة، بشكل أساسي، كناقلة لكثير من الأوبئة القومية، بما في ذلك العنف والجريمة وانتهاك القانون والجنون والتبطل والفقر الشديد -التي هي جميعها مواطن ضعف قادت إلى حيوات غير منتجة وميتات مبكرة جردت الجمهورية من عنفوانها الأخلاقي. وعبر إدراكهم أن إلقاء اللوم على عائق شارب الخمر يمكن أن يحول دون تجنيد الذين كفوا عن معاقرة المُسكرات لصالح الاعتدال، فقد صور بعض دعاة الحركة التكلفة الاجتماعية لمعاقرة الخمر، على نحو مثير، من خلال صور قلمية صوصيولوجية وإحصائية وقصصية موجزة تتناول الدمار الذي خلفه تعاطي المُسكرات على الأسرة والمجتمع؛ فيما وظف نقاد

(1) يدعي جِدْ دَانِينَاوم: «تتفوق الحركة المناهضة بالاعتدال في معاقرة الخمر على حركات الإصلاح الأخرى»... «في شعبيتها وطول أمدها وتأثيرها التراكمي». الحملة الشرسة ضد معاقرة الخمر، [مجلة] ريفيرز إن أميركن هِسْتَرِي [مراجعات في التاريخ الأميركي]. المجلد التاسع (كانون الأول 1981): 497. فيما شهد روبرت سي. فُولر على الطابع المُعَدَّ لحركة الاعتدال، قائلاً: «سيكون خطأ تفسير تعاطي المشاعر المؤيدة لتحريم المُسكرات بافتراض أن لها جذوراً [ضاربة في تربة] التحامل الديني والعِرقي. لقد كان تحريم المُسكرات، في غالبه، أجنحة إيديولوجية وُلدت من الالتزام المسيحي تجاه التطهر الأخلاقي [من الخطيئة]، والقلق الرأسمالي تجاه الكفاءة العمالية، والحقن الأخلاقي نتيجة التلاشي التدريجي للاستقرار العائلي، والدفاع الوطني عن الحاجة إلى جموع مواطنين يقظين ومقتصدین في شرب الخمر. ومع ذلك، ودون أية جدال، فقد كان ثمة تردد معين، داخل الدعوة إلى تحريم المُسكرات، لصدى التوترات العرقية والطبقية لمجتمع يتحول تجاه الصناعة إلى أبعد الحدود». الخمر والدين، تاريخ ثقافي لمعاقرة الخمر في الولايات المتحدة (نُكْسِفِل: مطبعة جامعة يَنْسِي، 1996)، 86. كما أظهرت حركة الاعتدال انهيار مركزية صناعة تقطير الرم بالنسبة إلى حركة التصنيع الأميركية وتوفر سوق حبوب قومي للمزارعين الذين سبق لهم الاحتفاظ بمنشآتهم كالويسكي. أنظر [كتاب] جمهورية الكحول: تقليد أميركي (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1979)؛ و[كتاب] إِيَان آر. تِرِل، لا ثمالة: من الدعوة إلى الاعتدال في معاقرة الخمر إلى تحريم المُسكرات في أميركا حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، 1800-1860 (وستنوت، كَنِتِيكت: غرين برس، 1979).

آخرون نتائج البحوث التي خلّص إليها العلم الفسيولوجي على مشكلة الكحولية من أجل الكشف عن قوتها البيولوجية التدميرية. لقد هدف كلا النهجين إلى الكشف عن شرور الكحول من خلال إبراز الضرر الذي سببته؛ سواء إلى جسد شاربها، أو إلى الأمة بوصفها جسداً سياسياً قومياً واحداً.

طور نشطاء حركة الاعتدال هجوماً أكثر مباشرة على قوة الكحول عندما صوروا جوهر السكر على أنه خطيئة، ووصفوه أنه رسول الشر الشيطاني. أدت عملية تحويل المشروبات الروحية إلى «شيطانٍ معامل التقطير» إلى وصف الخمر بطائفة متنوعة من أسماء مستعارة تُطلق على الشيطان؛ وتلميحات ثقافية إلى الشعوذة التي كان يُعتقد أنّ الخمرة تمارسها. كانت الكحول متوجّهة بلقب ملك أو أمير لقدرتها على الاستبداد بالمدمنين عليها والقضاء على أحاسيسهم الجمهورية. وسع المُجادلون من تعريف الكحول بوصفها شيطانة ومتوحشة وشريرة عبر ربط السكر بعبادة الطواغيت الهوليين كَبِيلِيغَال Belial ومُولُوخ Moloch ولَوِيَّائَان Leviathan الوارد ذكرها في التوراة، أو هيدراً وباخوس أو جَعَرْنَت Juggernaut المذكورة في الأساطير. جند الإسراف الخطابى لهذه التلميحات الأسطورية الطاقات الشريرة لإقناع المواطنين بمخاطر الكحول عبر وضعها في مصاف الأعداء التقليديين للوطنية المسيحية. وكان تصوير الكحول على أنها نتاج الإسلام استراتيجيّة واضحة للإشارة إلى أن الإسلام، في بنيته، هو العدو اللدود للفضيلة الأميركية. وكان مثالُ إضفاء صبغة إسلاموية على الكحول ماثلاً في تكتيك مقارنة القوى التدميرية للكحول بالكوليرا والأوبئة المدمرة الأخرى التي جاءت من الشرق المناهض للمسيحية، مثل ريح الجزيرة العربية أو شجرة بُوهُون أو يَاس⁽²⁾، وهي شجرة سامية من جزيرة جاوة تم تصويرها على نحو متكرر، حيث كان الاعتقاد أنّ كليهما يدمران كل مظاهر الحياة التي في محيطهما.⁽³⁾ ويتضح تصوير الكحول، كوسيلة

(1) لقب كان يُطلق على الإله الهندوسي كَرَشَنّا، ويعني: إله الكون والقوة الماحقة. (المترجم).

(2) Bohon Upas، وتعني «شجرة السُموم»، بلغة أهل جاوة الأندونيسية. (المترجم).

(3) سال أحد خطباء حركة الاعتدال جمهوره عن الكيفية التي يستطيعون من خلالها تفسير حصاد الخطيئة المرتبط بإدمان الكحول إلى الأجيال القادمة، قائلاً: «هل نستطيع إقناعهم أنّ ريح سموم مهلكة Simoom قد اقتلعت الفضيلة من تربتها؟ وأن شعباً أكثر قوة منا قد حرق حقولنا؟» المتحرم آر. إي. سِلْدِن الابن، خطاب أمام جمعية مِديلسكس للتشجيع على الاعتدال (مِديلتاون، كَنِتِيكْت: بَارْمَالِي آند غرينفيلد، 1829)، 14. وصفت أسطورة الأوياس، والتي كانت قد طُبِعت على نحو مُتكرر، شجرة تُسمم جذورها كلُّ تربة نمت فيها. كما صور أحد الأعمال المروية في شكل حوار بين أم وابنتها [وباء] الكوليرا ك «وباء آسيوي» أعدّه «الله لإظهار مَقْتِهِ الشديد لخطيئة الإدمان على الخمر». =

تدمير مشرقية، في الصور المجازية لترنيمة تحضُّ على الاعتدال ترجع للعام 1834: «داسْ عدو الأرض. هذا النَّفسُ،/ مثل عصفه ريج شرقية سامة/ فوق سهول خضراء، تُخلفُ الموت والذبول/ والخراب أنى عَبَرْتُ». ⁽¹⁾ وتمثل الاستخدام الاستراتيجي الأكثر درامية للإسلاموية، في أدب اعتدال حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، في الطريقة التي تم بها تحويل التهم الاستشراقية للإسلام - كالاستبداد ومناهضة المسيحية - من كونها العدو الغريب للشواطئ الأميركية، وإسقاطها على الكحول في حد ذاتها، والتي هي مادة مصنعة محلياً تسللت إلى المنازل، والحانات، وأماكن العمل في الولايات المتحدة.

لقد تم تحويل [الكحول] إلى مادة ترمز إلى كل ما هو غير أميركي مناهض لتقدم المسيرة الديمقراطية و[مسيرة] الدين المُستنير على حد سواء، وذلك باستجلاب صُورٍ عن الكحول بوصفها شراً وثنياً يُسممُ النسيج الأخلاقي المحلي. كما أدى تصوير الكحول بوصفها غازية ومدمرة للجمهورية الفاضلة إلى استدعاء الطاقات التقليدية للحملات التبشيرية كمورد في خدمة حركة الإصلاح المحلية. ثم سعى هذا التحول الثقافي، فضلاً عن ذلك، إلى تكثيف [مدى] هيمنة العالم الإسلامي الممتدة (والتي ناضل المبشرون ضدها، دون جدوى) وتحويله إلى معضلة يستطيع الأميركيون السيطرة عليها. كما يستطيعون، ببساطة، ومن دون الحاجة إلى الاستعانة بالمسلمين، تسجيل انتصارهم على الطغيان والإلحاد المرتبطين بالإسلام عبر تخليص أنفسهم من أعراف معاقرتهم للخمر. وفي الوقت الذي كانت تتم فيه [عملية] «دمقرطة» البروتستانتين الأميركيين، فإن الإخلاص لقضية حركة الإصلاح التي تدعو إلى الاعتدال في معاقرة الخمر قد أفرَدَ للإنجيليين حقلاً ثقافياً جديداً يستندون إليه لتعزيز أوهامهم الألفية. ⁽²⁾ وفي حين أن عوامل قوة حركة الإصلاح كانت محلية وداخلية، فإن أهمية أفعالها تكمن في

= هارفي نيوكمب، تاريخ إدمان المُسكرات: مع وصف لحركة الإصلاح الداعية إلى الاعتدال في معاقرة الخمر (بوسطن: اتحاد مدارس السبتين، بماساتشوستس، 1833)، 66-72. ولمزيد حول الكوليرا وإدمان المُسكرات، أنظر [مقالة] هارفي نيوكمب، «عن لأخلاقيات التجارة بالمشروبات الروحية Ardent Spirits، ملحق بالتقرير الخامس لجمعية الاعتدال الأميركية - 1832»، [وردت] في الوثائق الدائمة لجمعية الاعتدال الأميركية، المجلد الأول (بوسطن: سِث بِلِس، 1835)، 205-7.

(1) [مجلة] أميركن تمبَرنس إنجلينغز، المجلد الأول (آذار 1834): 2.

(2) اقترح روبرت إتش. آيزنغ أن «حركة الاعتدال وفرت رؤية فائدة لهوية الطقوس [المسيحية] بالنسبة إلى المسيحيين». الانهيار الكوني: حركة الإصلاح الأميركية والمخيال الديني (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1994)، 93. أنظر [كتاب] ناان هاتش، ديمقراطية democratization المسيحية الأميركية (نيو هيفين، كيتيك: مطبعة جامعة ييل، 1989).

العوامل المقدسة والكونية للنصر المسيحي الذي طالما حَفَزَ المشروعَ الألفي للقومية الأميركية. قدمت الإسلاموية أرسيفاً مُتعددَ الاستعمالات ومورداً عالمياً لحركة اعتدالِ حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية وصراعها الهادف إلى تنفيذ الشرعية الثقافية للأعراف الأميركية في معاقره الخمر. وظف نشطاء الجدل الدائر على مُتخَلَفِ الصُّعْدِ الخطابِ البلاغي الإسلامي للإشارة إلى التزاماتهم المتنوعة. كانت الكحول، بالنسبة إلى بعضهم، أحد العوامل المادية المرتبطة بتضليل الإسلام. وكان الأمر [الإلهي] بالامتناع عن المُسكرات abstinence، في حد ذاته، بالنسبة إلى آخرين، هو التجلي الإسلامي الذي ناقض تعاليم الكتاب المقدس. كما دَفَعَت حَقِيقَةُ أن الأراضي الإسلامية كانت قد أُسست -بتحريم بيع المُسكرات وتعاطيها- معياراً ثقافياً، بعضُ النشطاء إلى إضفاء مسحة رومانتيكية على الأمثلة التركية في الاعتدال، فضلاً عن الممارسات البديلة في شُرب القهوة والماء، بوصفها أمثلةً على [أعراف] استهلاك [المُشَرَّب] محلياً. لقد راجَ الرُّم، بوصفه سلعةً دولية، بطرائقَ تَحَدَّتْ الالتزامَ البروتستانتية تجاه الاعتدال في معاقره الخمر كممارسة عالمية، حتى بعد أن تم استجلابُ الخطاب البلاغي المُعَقَّد، هذا، وتحويله إلى تبادلٍ استطراديٍّ محلي. كان ربطُ الكحول بالإسلام ممكناً لا شتهار الكيميائيين العرب أنهم الذين اخترعوا عملية تقطيرها، وهي حقيقة يمكن اقتفاء أثرها في كلمة «الكحول alcohol» المشتقة من الكلمتين العربيتين «ال al» و«كُحل kohl» (رائق [ومُصَفًى]، أو لا يمكن إدراكه باللمس).⁽¹⁾ فيما وضح وزير الحربية لويس كاس، وهو يخاطب الجمعية البرلمانية للاعتدال التي تشكلت حديثاً في 1833، أن «الكيميائيين العرب كانوا أول من اكتشفها، ولم تتمكن معظم عقاقير الجزيرة العربية من التصدي لتأثيرها الخبيث».⁽²⁾

(1) أنظر [لفظة] «الكحول alcohol»، على سبيل المثال، [في] القويم الأميركي لحركة الاعتدال، لسنة 1835 من نَعْمِ المسيح (البنّي، نيويورك: باكارد أند فَنان بَنُويُون، 1834)، 30-1. [إضافة: ينفي الدكتور محمد طه الجاسر، في مقالته «التخدير في الطب الإسلامي وأثره على الحضارة الغربية»، أن تكون «alcohol» مشتقة من اللفظة العربية: الكُحل، قائلاً أن «كلمة الكحول عربية صرفة وهي تحريف للكلمة الأصل «الغُول» وهو روح الحمرة التي وصفها العرب أنها تغتال العقل، كما أنها وردت في القرآن الكريم الذي يصف خمر الجنة أنها خالية من الغُول ولا تسبب في صدام من يتناولها وذلك في الآية الكريمة ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾. (<http://www.islamset.com/arabic/>) (aislam/civil/civil1/taha.html). ولزيد حول أصل كلمة alcohol، وهل هي مشتقة من الكُحل، أم الغُول، أم الكَوُول، أم الكهول، أم الكحول؟ أنظر مقالة الدكتور عبدالكريم اليافي، «أصل لفظ Alcool وما نقول مُقابله أغُول أم كحول؟»، مجلة التراث العربي، 11 نيسان و 12 تموز 1983. (<http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=26459>) (المترجم)].

(2) لويس كاس، «خطابٌ أَلْفِي في مبنى الكونغرس الأميركي.. بمناسبة تأسيس الجمعية البرلمانية للاعتدال، 24 شباط =

صورت القصص الرمزية الكحول كغاوية ومستبدّة ذات أصل عربي، وأنها سليلة السحر الذي يمارسه الشيطان. «لقد كان قلقي العظيم»- كتبت الكحول في يومياتها- «أن أناى بنفسى عن كل ما يُنسب إلى الأصل الوضع الذي ظن بعضهم أنى أنتسب إليه؛ وأن «الهاوية Bottomless Pit»، على سبيل المثال، هي مسقط رأسى، وأن «بَعْلَزَبُول Beelzebub»⁽¹⁾ أبى». ⁽²⁾ وبطريقة مماثلة، روت الكحول عن سلالتها المشرقية في قصيدة قصصية غنائية نُشرت في الصحافة الشعبية:

بعيداً، بعيداً، في أرض المسلمين،
بعضاً ساحرٍ أحضروني؛
أعتمت الشمس الحارقة للسماء
العربية في ضوء عيني الوهاجتين،
دل تاج الثعبان الذي يطوق جيني
على السلطان الذي لي الآن.
سُموني بالشيء السام والشرير،
ذات عقل مجنون، ولدغة ثعبان،
وقالوا أن أنفاسي المدنسة الحرى
كانت ريح الموت المهلكة الهوجاء.⁽³⁾

= 1833، «محاضر وخطابات اجتماع عُقد، في الولايات المتحدة، للترويج لقضية الاعتدال (واشنطن، واشنطن العاصمة: واي أند غِدِن، 1833)، 8-9، أعيد طبعها في [كتاب] منتخبات أدبية تحض على الاعتدال، تحرير تشارلز بيل (بوسطن: هيلارد، غاري، أند كومباني، 1835)، 12. كان المنافحون عن [قضية] الاعتدال في معاورة الخمر عاجزين عن إدراك أن اختراع التقطير العربي هو تعبير عن التقدم الإسلامي في العلوم التي، عندما تُنقل إلى أوروبا، سوف تساعد على النهوض من «عصورها المظلمة».

(1) «... لا يُخرج الشياطين إلا بَعْلَزَبُول رئيس الشياطين». متى: 12: 22. (المترجم).

(2) يوميات الكحول [التي] كتبها بنفسها. [والتي] تحتوي على صور سرية وصفية لأبنائها البراندي والرم والويسكي وابنتها الجين (هارتفورد، كِنتيكت: روينسن أند برات، 1834)، 8-9. وانظر منتخبات أدبية تحض على الاعتدال، تحرير تشارلز بيل، 140. ربطت سيرة أخرى الكحول بموطنها العربي وأنها سليلة بَعْلَزَبُول. [قصة] سي. إس. «المشعوذ»، [وردت في كتاب] منتخبات أدبية تحض على الاعتدال (آلبي، نيويورك) (3 تموز 1832): 33.

(3) السيدة سارد تي. بُولِتِن، «من [مجلة] سبكيتر < أغنية الكحول >»، [صحيفة] ذي أوهايو واشنطن أورغن، أند صنز أوف تيمز ركرود [جريدة أوهايو واشنطن ومدونة أبناء، حركة الاعتدال] (سينسباتي) (6 حزيران، 1846): 337. =

قاد أصل الكحول العربي بعض إصلاحيين حركة الاعتدال إلى تخيل [وجود] نظرية مؤامرة مُحكَّمة حول قوتها الإسلامية المدمرة للمعتقدات الدينية الأساسية. معربة عن سخطها الشديد لأن المسيحيين كانوا، منذ أمدٍ طويل، الـ «مُغفلين البائسين للخداع الديني»، لامت جمعية ريتشموند لتشجيع الاعتدال، في تقريرها السنوي الأول سنة 1830، المواطنين الذين ظلوا غير مدركين لـ [خطر] «السم الشيطاني» الذي بين ظهرانيهم، معبرين بذلك عن نظرية مؤامرة مُحكَّمة يجدر الاستشهاد بها كاملة:

تحرمة عليها البلاد والإمبراطورية التي أوجدتها... [تلك] الروح الخفية التي وجدت في عصر حديدي متوحش، وسط ظلامية الهمجية؛ والمسلم المسلوب العقل، والذي هو أكثر حكمة من العصر الذي سوف يخلفه، يحرم استخدامها لأنها غير صالحة لأخوته في الهلال، ولكنه يعلن أنها ملائمة، بما يكفي، للمسيحيين الكلاب! مدفوعاً بكرهه الشيطانية الأشد فتكاً بأتباع الصليب، فإن ذات المسلم المسلوب العقل، يبيعهم الضلال الرهيب الذي دمر نفسه. - يقول إنهم إن تشرّبوا الروح الجهنمية، هذه، فسوف تسمو نفوسهم وينعمون بسعادة تامة! لقد تواصل الضلال لأكثر من تسع مائة سنة. لقد وجدت الروح الجهنمية... التي فُرِضت على المسيحية من قِبل ألد أعدائها، طريقها إلى أكواخ الفقر، بل وعمت قصور الأرستقراطيين، - إنها مختلطة بشراب حيواتنا اليومي وإنها لجزء منه، - لقد ابتلعنا السم ولم نعرف ذلك! - لقد مر قرنٌ إثر قرنٍ، فيما تجرّع الملايين من أبناء جنسنا سمهم الزعاف وماتوا، متهاوين بلا وعي أمام المدمر الجبار.⁽¹⁾

= تنتهي القصيدة بهذه الأبيات: أعلمُ الروح التي وهبها الله/ لأسخز من وحي السماء؛/ أشودُ، أشودُ كل أرضٍ،/ وأحكمُ العالم بسيفٍ مُشتعلٍ.

(1) التقرير السنوي الأول لجمعية ريتشموند لتشجيع الاعتدال (ريتشموند، فرجينيا: بي. دبليو. وايت، 8 كانون الثاني، 1830)، 8-9. شهدت مقالة نُشرت بعد عشرين عاماً على استمرار هذه الصيغة، قائلة: «كما لو أشار اصبع العناية الإلهية إليها عبر التاريخ»، تجد ذِي أمرٍ يُمكن تمييز ماغازين أتباع الإسلام أنهم «أداة الشر الوضيعة التي اكتشفت السُم المهلك الذي ما زال اسمه يحمل أصله المُحمدي: الكحول». المجلد الثاني (1851): 303. وانظر الكتاب المدرسي للاعتدال: = مجموعة من الحقائق والمواد المشوقة تبين شروء المشروبات المسكرة، الطبعة الثالثة. (فيلادلفيا: إي. إل. كيري وإيه. هارت، 1838)، 11-12.

وكان جزءاً من سبب عد الكحول ناجمة عن مؤامرة شيطانية يكمن في أنها مادة لم تُوجد في الطبيعة، وإنما هي من صنع العلم الديوي. ولقد عبر كُراس يحضُّ على الاعتدال، وُزع على نطاق واسع، عن هذا المنطق في شكل حوارية:

تضرعوا، في أي نهر من فضله، ومن أي جبل وتل سوف تجري متدفقة نحو الإنسان؟»

«آه، إنها في الجاودار والتفاح والسكر، ولقد علمنا المسلم، نحن المسيحيين، كيف نُقطرهما».

«- وهكذا يخبرنا الشاعر أن إبليس قد علّم جحافل كيف يصنعون البارود...»⁽¹⁾

عبر هذا التجسيد الشيطاني للكحول عن قلق ثقافي حول الكيفية التي اعترض، من خلالها، الاعتقاد السائد بقوة السحر الخارقة للطبيعة، ومزاعم الشفاء التي قال بها الطب الديوي، سبيل سرديات الخلاص الديني. كانت الكحول - بالنسبة إلى هؤلاء الإصلاحيين راسخي العقيدة، الذين كان أكثرهم قساوسة - تجسيدا للشر المناهض للمسيحية، وليست الجهود التي يبذلونها لكبح جماح تيارها سوى مظهر جديد من مظاهر «الحملة الصليبية» ضد الإسلام، والتي تبلغ من العمر ألف عام. في الواقع، مجدت صحف مختلفة لحركة اعتدال القرن التاسع عشر، في مناطق مختلفة من البلاد، هذه «الحملة الصليبية» في عين عناوين مطبوعاتها.⁽²⁾ لقد ساعد الربط بين سلطان الكحول وعالم الشر الإسلامي المناهض للمسيحية المجادلين من بناء تكافؤ بين الاعتدال والرسالة المسيحية، كما تساعد على تفسير الكيفية التي أصبح فيها الامتناع عن المسكرات أحد مبادئ العقيدة الإنجيلية.⁽³⁾

(1) القس جون مارش، بسم والدن؛ أو. الوحش مُنمراً. خطاب ألقى يوم فريت في كينيت، 28 تشرين الأول. 1829، أمام جمعية الاعتدال التابعة لشركة وندام (هارتفورد، كينيت: دي. إف. روبنسن، 1830)، 13.

(2) كان The Crusader (الصليبي) الاسم الذي أطلق على صحيفتين إبان خمسينيات القرن التاسع عشر: واحدة من سينسباتي والأخرى مطبوعة جنوبية، من نيوهامبشاير، نشرت بوارسو في إيلينوي. كما ظهرت، في سبعينيات القرن التاسع عشر، صحيفة The Crusader في شيكاغو وفي غسبورت بإنديانا.

(3) تعزز حقيقة أن معظم الرومانيين الكاثوليك جاؤوا من ثقافات تبيح معاقرة الخمر الصلة بين الرم الشيطاني = والدنس المناهض للمسيحية.

لقد مكن تلفيق هذه الصلة بين الكحول والمسيح الدجال المشرقي نفوذَ الأخروية الاستشراقية من وسم الكحول بوصفها سُماً من عمل الشيطان. كان مصطلح «المدمر الجبار» واحداً من الدلالات الشائعة للكحول، وهو اسم ارتبط بأبولو، الـ «ملاك المدمر» الذي ورد ذكره في البوق الخامس من رؤيا يوحنا اللاهوتي، والذي ارتبط، في الفكر الأخروي، بظهور الإسلام. كانت الكحول مصورة كطاعون شيطاني قديم من الهاوية لتدنيس أخلاقيات العالم. وفي هذا السياق، وصفت ذا جورنال أف أميركن تيمزس يونين الكحول أنها «واحدة من الثمار المهلكة للرذلة...» (التي) سوف تزول مع كل خطيئة أخرى». (1) كان جون بيربونت - القس البوسطيني الذي غالباً ما كان يُستعان به لنظم أناشيد وقصائد مناسباتية (والذي أُجبر، في وقت لاحق، على ترك منبره الوعظي [في الكنيسة] لأنه كان «يعظ حول الاعتدال بطريقة عصبية جداً» (2)) قد نظم قصيدة غنائية تلعب فيها الكحول دور ملاك الهاوية المدمر:

انهضوا من سباتكم! انهضوا! يا أنصار بني جنسكم،
فئمة شيطان، شيطان في الخارج!
ستشُمون أنفاسه في كل هبة ربيع؛
من حوله الويل، ومن خلفه الموت والجحيم! -
عدو الله والإنسان هو.
أمير الشياطين،
لقد قر من الهاوية، -
يتميز غيظاً أم قرحاً،
فر كي يُطفئ أنوار الأرض.

تصور المقاطع الشعرية الأربعة المتبقية من القصيدة الفتوحات المختلصة لهذا العقرب

(1) ذا جورنال أف أميركن تيمزس يونين، المجلد الثاني (تموز 1838): 104. تناولت إلن دواير بالنقاش مركزية الخطاب البلاغي الاعتدالي لاستعارة الطاعون وربطها بالكحول بوصفها مدمرة وشيطانية، من دون التطرق إلى بعدها الأخروي. أنظر «الخطاب البلاغي للإسراف [في معاقرة الخمر]»، و«الخطاب البلاغي لحركة الإصلاح: دراسة في القدرة الكلامية على الإقناع وطرقات الإيمان في حركتي الاعتدال ومناهضة الماسونية، 1825-1860» (أطروحة دكتوراة، جامعة ييل، 1977)، 183، 187-8.

(2) تايلز ناشونال ريجستر، المجلد 57 (7 كانون الأول 1839): 240.

الخبث قبل أن يطالب جمهوره استباق الرؤيا النبوية القادمة جراء الإدمان على معاقرة الخمر عن طريق إغلاق «الأفواه التي تنفغر... كي تنهض الأرواح الجهنمية» حتى «لا تستطيع إهانة السموات ثانية».⁽¹⁾ وكان يتحدث آخر قد ألقى محاضرة في جمعيات الاعتدال بهذين رِفرَ قَالِي، زاعماً: «ها وحش - طاعون الطواغين - عقرب العقارب - لعنة اللعنات، والذي يستطيع، يبدِ واحدة، القضاء عليهم جميعاً... يجب كبح جماح خطواته، وإلا نَهْلِكُ البلاد».⁽²⁾

صورت هذه الجينيولوجيا الاستشراقية العبودية تحت سلطة الكحول أنها ليست مجرد مسألة إدمان فيزيائي؛ وإنما ربطت الكحول بعبودية النفس تحت سلطة أبشع أشكال الطغيان الشيطاني. تسبب الإدمان في جعل الفرد غير مُدرك لقوته الأخلاقية التي وهبها الله إليه، مما دفعه إلى التفكير في «توقه الشديد إلى المشروبات الروحية التي لا يُمكن مقاومتها مثلما هو القدر لأتباع نبي مكة».⁽³⁾ كان مروجو الخمر مصورين، على نحو إسلاموي، كـ «عصابة قتلة مأجورين ينثرون السم والموت» وبأن لا شعب أخلاقياً يسمح أن يتكاثروا بين ظهرانيهم.⁽⁴⁾

كانت الإسلاموية، في الجمهورية المبكرة، فعالة، في جزء منها، لأنها أثارت عدواً ثقافياً مشتركاً سواء للرسالة الإنجيلية أو للقومية الجمهورية على حد سواء. ساعد هذا المورد المزودج على تفسير سبب استمرار الإسلاموية كمزاج نقدي داخل الخطاب البلاغي لحركة الاعتدال.

(1) «قصيدة غنائية» من «منهج الطقوس والشعائر» وردت في [كتاب] وليام سوليفن، خطاب ألقى أمام أعضاء جمعية ماساتشوستس لمحاربة الإدمان على المسكرات، 23 أيار 1832 (بوسطن: ريتشاردسن، لورد آند هولبروك، 1832)، 53؛ أعيد طبعها في [ديوان] جون بيربونت، نساتم فلسطين وقصائد أخرى (بوسطن: جيمس مونرو آند كومباني، 1840)، 179-80. وكان «فيلادلفيوس Philadelphus» قد أطلق ذات الصرخة في العام 1821، قائلاً: «فلتأتوا حينئذ، بكل قوتكم لئصرة الرب ضد الجبار، تقلدوا دروعكم سيف الروح القدس وكلام الله، اذبخوا أبوليثون، عدو الله والإنسان، المستخف بجيوش الله الحي؛ فلتأبروه، ولتوثقوه، ولتلقوه في الهاوية، حتى لا يخرج منها ثانية لئضل الناس». الطاعون الأخلاقي للمجتمع المدني، أو، الأثر الخبيث لحُب المال على أخلاق البشرية متمثلاً في تشجيع استخدام المشروبات الروحية في الولايات المتحدة، مع العلاج الناجع للشفاء من هذا الشر القومي (فيلادلفيا، 1821)، 15.

(2) القس ناثان إس. إس. بيخن، خطاب ألقى بستيفن تاون في 25 كانون الأول 1824، وفي ليلة السبت Sabbath بـتروي في 11 كانون الثاني 1829، أمام أعضاء جمعيات اعتدال هذه البلدات (نيويورك: جيه. بي. هيفين، 1829)، 16.

(3) ليثي لورينغ، الإدمان على المسكرات: جذوره وشروره وعلاجه. خطاب ألقى في بـكستن. 10 نيسان 1828 (بـورتلاند، مين: شيرلي آند هايد، 1828)، 16.

(4) ألكزاندَر غَن، عظة حول الرذيلة النفسية لمعاقرة الخمر (نيويورك: وُتغ آند واطسن، 1813)، 24.

وفيما كان بالإمكان توظيف الإسلاموية للمساعدة على اضمحاء بُعد شيطاني على الرّم، فقد كانت الكحول مصوّرة كطاغية مستبدة تستعبد الديمقراطيين الأميركيين. فعبر توظيف هذا الخطاب البلاغي الهجومي، أصبحت الكحول أحدث مظاهر الاستبداد التي هددت الحرية الأميركية. وبذلك كان يُنظر إلى حركة إصلاح الاعتدال على أنها أحد أشكال العتق الوطني [من عبودية المُسكرات]. وكان مرجعان مبكران، من تلك المراجع التي تناولت الإسلام في أدب الاعتدال، قد وصفا الكحول أنها عبودية «أشد بشاعة من [العبودية] التركية».⁽¹⁾ فيما عد أحد الوعاظ حملة حركة الإصلاح الاعتدالية ضد «الكحول الملك» أنها المرحلة الأحدث، والأكثر تحدياً، في النضال من أجل الحرية، زاعماً أن «أبطال أميركا أو اليونان لم يكونوا منهمكين في [حرب] ضد طغيان أكثر قسوة واستبداداً من [انهماك] أصدقائهم المنادين بالاعتدال في معاقرة الخمر».⁽²⁾ في الواقع، وبعد انتصار الاستقلال اليوناني ضد الطغيان التركي، في أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر، بدأ كثيرٌ من الأميركيين في إدراك أن الكحولية، كطغيان محلي، تستنزف حيوياتهم الديمقراطية. وفي خطابه الذي ألقاه أمام جمعية الاعتدال بكتيك في شتاء 1830، ناشد فرانسيس جيليت الخيرين الذين طالما ساندوا الحرية في منطقة البحر الأبيض المتوسط أن يصونوا أنفسهم من الخطر الأخلاقي الذي يُحدق بهم: «نناشدكم الآن العون لاجتثاث ويل لا يرحم من بلادنا، والذي يصيبها بعذابات أشد إبلاماً من تلك التي تُسببها المعتقدات الخرافية الآسيوية؛ وعبودية أكثر وحشية من تلك التي جرّعنا إياها الجزائريون؛ وطغيان أكثر فظاعة ودموية من ذلك الذي للباب العالي».⁽³⁾

- (1) جادل وليام كغزول أن «الإسراف في الشراب <هو> الطاعون الأسود الذي يجتاح بلادنا، وكلما انحر، أو تقشّى، تنهض أمتنا أو تسقط؛ لأنه يفسد أخلاق مجتمعتنا وسعادته، [ولأنه] يشق طريقه إلى سجوننا ومستشفياتنا ومعاملنا وملاجئ فقرائنا، مثلاً خمسة وستين مليون دولار سنوياً، مُقيماً ثمانين ألف شخص قابعين في ما هو أشد بشاعة من العبودية التركية»، خطاب ألقى أمام أعضاء جمعية ديمم للمساعدة في القضاء على إدمان المُسكرات. 2 شباط 1816 (ديذم، ماساتشوستس: إيبيل دي. آلن، 1818)، 15. وانظر [كتاب] إيبيل آيت، خطاب ألقى أمام جمعية ماساتشوستس للقضاء على إدمان المُسكرات. 2 حزيران، 1815 (كيمبريدج، ماساتشوستس: هيلارد آند ميتكف، 1815)، 11.
- (2) منتخبات أدبية تحض على الاعتدال، تحرير بيل، 137؛ «ما طغيان إنجلترا قياساً بطغيان هذا الأذى المُبدد؟» جون نيل، خطاب ألقى أمام جمعية بورتلاند للتشجيع على الاعتدال، 11 شباط 1829 (بورتلاند، مين: داي أند فريزر، 1829)، 9.
- (3) فرانسيس جيليت، خطاب ألقى بوندس (ونيتيري) في كتيكت، 10 شباط 1830 (هارتفورد، كتيكت: أوغستوس بولز، 1830)، 25. وانظر [مقالة] دانييل كمبول، «عبودية الإدمان على المُسكرات»، [صحيفة] ماساتشوستس تيمز ترانس ستاندرد (15 آب 1845): 2، أعيد طبعها في [كتاب] الينبوع: هيبة الاعتدال، تحرير جيه. جي. آدامز وإي. إتش. = تشابن (بوسطن: جورج دبلو. برغر، 1847)، 27؛ والذي كان قد أعيد طبعه تحت اسم: ينوع الاعتدال: أو، تدفقات من

سعت الإسلاموية المحمومة للجدل الاعتدالي إلى حشد الدعم الوطني لنصرة قضيتها عبر تصوير الحرب الثقافية ضد الكحول على أنها حرب صليبية ضد الشر واستمرار للثورة الأميركية ضد الطغيان بكافة أشكاله. ساعد ذلك التضخيم لمشكلة الإدمان الأميركية، ورفعها إلى مستويات الواجب الوطني للحرية القومية والمواجهة الكونية مع قوى الشر، إلى تفسير السبب الذي دفع بعض المنافحين عن حركة الاعتدال إلى معاناة وجود الكحول في أميركا برعب أخلاقي على نحو أشد من نظرتهم إلى العبودية القسرية التي مُرست ضد الأميركيين من ذوي الأصول الأفريقية في الولايات الجنوبية.⁽¹⁾ وعلى الرغم من دفاع بعض دعاة الاعتدال عن سياسة إلغاء الرق، فقد منحت فعالية حركة الاعتدال بعضهم فرصة المناقشة عن شكل من أشكال إبطال الاسترقاق لم يتطرق للمشاكل السياسية التي ارتبطت بدمج العتقاء السود في الوحدة السياسية للمواطنة القومية. فعبر نقل خطاب العبودية البلاغي إلى الكحولية، تمكن هؤلاء الإصلاحيون، بما أنهم إبطاليون رمزيون، من النضال بحماسة من دون حاجتهم إلى التطرق لمشكلة المساواة العرقية.

ومن أجل حث المواطنين على اجتناب الآثار الخطيرة للسُّكر، فرض المنطق الثقافي لحركة الاعتدال على المجادلين وسم الكحول كعدوة للطموحات الأميركية. هدفت تلك الحملة البلاغية الشرسة إلى تشويه سمعة الكحول عبر ربط استهلاكها المحلي بالمؤامرة الشيطانية، والمس الشيطاني، أو القمع الاستبدادي. وكان ذلك الخطاب قد انهمك في أحد أشكال الخيمياء الثقافية التي حولت المشروبات الروحية من كونها مستخرجة من مادة سائلة وندوية إلى أداة شر غريبة عابرة للحدود القومية. أعادت هذه الاستراتيجية إلى الحياة شبح الجنّي genie لتفسير الأصول الخبيثة للكحول وقدرتها على امتلاك روح الشراب المُسكر. ومن خلال العملية ذاتها، ضخم بعض الكتاب من قوة الكحول الخارقة للطبيعة ليتم إدراك حركة الإصلاح بوصفها شكلاً من أشكال الرقية exorcism الإنجليزية. لقد تم تحويل الكحول إلى جوهر وثني يرمز إلى قوى الاستبداد المشرقي، عبر وسمها أنها مشرقية المحتد، وأن أعراف

منضحة قمرية (نيويورك: إتش. دايتن، 1859).

(1) «إن عبودية العقل الإرادية، وعبودية الهوى الإرادية، هما الآن أبعد من أن يُخط قدرهما ومن أن تبعثا على الأسى أكثر من عبودية الجسد القسرية». دانييل كيمبول، خطاب ألقى أمام جمعية الاعتدال بنيويورك (ديسمبر، ماساتشوستس: إتش. آند دبليو. إتش. مان، 1830)، 9-10. وانظر، على سبيل المثال، [كتاب] هينين همفري، الموازنة بين الإدمان على المسكرات وتجارة العبيد (نيويورك: جون بي. هيفن، 1828).

شربها هي أعراف غير أميركية في الأصل. وفر ذلك النسب العرقي الذرائع الكافية ليقوم السكان الوطنيون بمهاجمة أعراف معاقرة الخمر لدى المهاجرين غير المستوعبين (خاصة الكاثوليك الإيرلنديين) وعدّها خطراً يهدد نقاءهم القومي. وعلى الرغم من ذلك، وعلى نحو شديد الأهمية، تجاوزت الخطابات البلاغية الإسلامية لحركة الاعتدال السياسات المحلية بربط الفعالية الإصلاحية بقضية الخلاص الديني التي هي قضية أكثر عالمية وكونية منها.

«عينُ محمد الحليفة»:

الفردة المقارنة للاعتدال التركي

ورغم إسباغ الأميركيين صفات المقصد الشيطاني والقوة الاستبدادية على الكحول، إلا أن احتكاكهم المتزايد مع ثقافات شرق المتوسط، بعد العام 1830، قد كشف لهم عن أمثلة الاعتدال «التركي» التي أربكتهم. وعلى الرغم من احتمال أن تكون الكحول قد أعدت في الجزيرة العربية أصلاً، إلا أن القرآن حرم تعاطيها فكانت غالبية مسلمي القرن التاسع عشر غير مدمنة على معاقرة الخمر. تناقض الاعتدال التركي، على نحو مثير، مع ثقافة الحانة للمُدن الأميركية المتعاطمة حتى أصبحت أُمُودجاً تهكمياً بالنسبة إلى حركة الإصلاح الأميركية. وكانت حقيقة أن المسلمين دشّنوا مجموعة أعراف أخلاقية خاصة بهم (والتي لم تتوصل إليها الولايات المتحدة بعد) حقيقة أثارت الدهشة والقلق لدى كثير من دعاة الاعتدال فوظفوها للتحفيز على إطلاق مزيد من الجهود الحثيثة الساعية إلى القضاء على إدمان الكحول محلياً. «تُقدم [لنا] الأمم المسلمة فَرَادَةً anomaly لا نظير لها»، كتب أحد النقاد، «لقد تبنت [الديانة] الإسلامية - [والتي هي] نقيض المسيحية الأعظم وخصمها العنيد - قاعدة [أخلاقية] كانت مصدر عذاب الأمم المسيحية التي تفتقر إليها».⁽¹⁾

وكان أحد الأسباب التي أدت إلى اندهاش الأميركيين من عدم إدمان الأتراك على الكحول يكمن في اعتقادهم الذي تأسس منذ أمد بعيد والقائل أن مسلمي الإمبراطورية العثمانية كانوا [يعيشون] تحت تأثير الأفيون والحشيش. وكانت صورة السيد المُعمّم الذي يستلقي مُنعماً على

(1) «الاعتدال المُحمدي»، جورنال أف أميرِكن تيمز يُوبن، المجلد الرابع (أيلول 1840): 130.

الوسائد، أو الأرائك، رايواً حكايات خارقة للطبيعة، فيما يُدخّن الحُقّة hookah [الشيشة]، أو النارجيلة، أو الشُبُق chibouque، هي الصورة الجمعية القوية التي كانت للتركي [في أذهان الأميركيين]. كانت الأشكال الغربية لبنى أدوات [التدخين] تلك، إضافة إلى حالة الكسل والتراخي المتخيلة عن مستخدميها، قد ضللت كثيراً من الأميركيين، دافعةً إياهم إلى الاعتقاد أنّ تجاوبها تحوي الأفيون ومواد أخرى قابلة للتدخين، فضلاً عن التبغ. عقّد أحد الكتاب مقارنة بين [غطّي] إدمان، حين كتب، في مستهل 1816، قائلاً أنّ «الكحول أصبحت مصدر هلاك العالم المسيحي، مثلما هو الأفيون بالنسبة إلى العالم الإسلامي».⁽¹⁾ وبما أن تركيا كانت مصدر أغلب الأفيون الذي نقله التجار الأميركيون إلى الشرق الأقصى، عبر تجارة الصين (وكان الاحتكار الذي مارسه شركة الهند الشرقية البريطانية قد حظر على سفنها الخاصة من الانخراط في تلك التجارة بين 1805 و1839)، الأمر الذي دفع الرحالة الأميركيين إلى توقع العثور على كثير من الأتراك المدمنين على تلك المادة. ومع ذلك، سعت الحكومة التركية، في مطلع ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلى سيطرة الدولة على تجارة الأفيون واحتكارها من أجل زيادة عائدات التصدير، وخفض معدلات الاستهلاك المحلي لها.⁽²⁾ وعندما استأنف البريطانيون تجارتهم مع الصين في 1839، تمت الاستعاضة عن الأفيون التركي بمادة أكثر جودة زُرعت بمستعمراتهم في الهند الجنوبية، فأخذت صورة المدمن المشرقي بالانتقال إلى مدى أبعد شرقاً. وكان المهاجرون الصينيون إلى الولايات المتحدة، في القرن التاسع عشر، قد ألبسوا عباءة الصورة النمطية الرئيسة لمدمن الأفيون المشرقي.

شهد جميع الأميركيين الذين ارتحلوا إلى الشرق الأدنى، طوال سني حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، على حقيقة أن الشعوب الإسلامية قد امتثلت للأوامر القرآنية التي تحرم شرب الكحول. فعلى سبيل المثال، لاحظ رئيس جامعة وسليمان، ستيفن أولين، أنه «من النادر

(1) <جيسي ثوري> المشغل الفكري (مدينة واشنطن: دانييل راباين، 1816)، 53. وانظر «الطغيان»، [صحيفة] جيتيسفُف تيمز.س. فلانثروبست أند بيبليز أدفكت [عبقرية الاعتدال، الخَيْر والمنافع عن قضايا الشعب] (13 حزيران 1832): 2.

(2) انظر [مقالة] إبراهيم إحسان ثوري، «وفرة إنتاج الأفيون في تركيا واحتكار الدولة [له] من 1828-1839»، المجلة الدولية للدراسات الشرق أوسطية، المجلد 13 (1981): 191-211. كما أدى الانهماك الأميركي في هذه التجارة إلى جعل الأفيون مادة مألوفة ومتاحة للاستهلاك المحلي. انظر [مقالة] «إلتهام الأفيون»، [صحيفة] جيتيسفُف تيمز.س. فلانثروبست أند بيبليز أدفكت (20 تشرين الأول 1830): 2.

العثور على رجل مخمور في مصر». ⁽¹⁾ «الاقتصاد في المأكل والمشرب خصيصة تركية ذائعة الصيت»، أشارت كارولان باين في روايتها *الشراذق والحريم*، ولكنها أكدت، في أواخر 1859، أن «قلة [من الأتراك] يحتفظون بتصور مثالي للمدى الذي قد تذهب إليه». ⁽²⁾ وإن نُشرت هذه الملاحظات المباشرة في الصحافة الإصلاحية، أدرك مزيد من الأميركيين ظاهرة امتناع الأتراك عن معاقرة الكحول. وفي العام 1835، أعرب أحد الذين يكتبون لصحيفة اعتدالية، تصدر في بوسطن، عن دهشته لعدم حاجة الإمبراطورية العثمانية إلى الجمعيات التي تحض على الاعتدال في معاقرة الخمر بسبب تحريمها تجرع المشروبات الروحية والتكسب من بيعها. ثم خُصص، «في هذا الصدد»، إلى أن «الإسلاميين يُقدمون مثلاً طيباً إلى المسيحيين». ⁽³⁾ شعر المبشر هوراشيو ساوثغيت بالحزن إثر مجابهته لبحار أميركي مخمور في القسطنطينية، وسأته النظرة التي سوف يحملها «التركي المُمثِّل لتعاليم دينه الأخلاقية!، والذي يحضه دينه على الاعتدال» جراء تلك المشاهد. ⁽⁴⁾

وكان المفكرون الأكثر تسامحاً قادرين على التمييز بين حكمة الاعتدال التركي ومزاعم الكفر التي أُلصقت بالدين الذي حض عليها، ناصحين الأميركيين أن يحذوا حذو الممارسة الإسلامية. وبذلك أصبحت حركة الاعتدال وسيلة لإعادة التقييم الجزئي للصور النمطية التي تحط من قدر محمد، مُترامنة مع تمثيلات أكثر رومانتيكية تتناول فكر النبي. «هيا، أيها

(1) ستيفن أولن، رحلات في مصر وشبه الجزيرة العربية والأرض المقدسة، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1842)، المجلد الأول: 202. كما لاحظ الرحالة صموئيل برايم بعد أن شق طريقه إلى بلاد الشام برأ في العام 1856: «لم أصادف سوى القليل من [حالات] السكر منذ غادرت أوروبا». رحلات في أوروبا والشرق، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1856)، المجلد الثاني: 293. روى المتحدث الرئيس في أحد «مهرجانات حركة الاعتدال» عن الأسباب التي دفعته لاعتناق مبادئ الحركة بعد أن «قضى عدة أعوام في المشرق، في البلاد الإسلامية، حيث ارتحل أكثر من ثلاثين ألف ميل، وشاهد من الناس ثلاثة ملايين، ولم يصادف أكثر من ستة سكارى». *جورنال أف أميركن تيمرس يونين*، المجلد الثاني (آذار 1838): 34. كما شهد المبشر هوراشيو ساوثغيت، قائلاً: «لم يسبق لي أن رأيت، في المشرق، سوى رجلين تمسكت الخمر منهما، يترنحان في الشوارع»؛ [كان كلا الرجلين من الناطقين بالإنجليزية. سرديات رحلة في أرمينيا، كردستان، بلاد فارس، وبلاد ما بين النهرين. مجلدان (نيويورك: دي. أبلتن آند كومباني، 1840)، المجلد الثاني: الملحق؛ وردت، أيضاً، في «إدمان [الشعوب] المحمدية على المسكرات»، *جورنال أف أميركن تيمرس يونين*، المجلد الرابع (أيلول 1840): 131.

(2) كارولان باين، *الشراذق والحريم: ملاحظات على رحلة مشرقية* (نيويورك: دي. أبلتن آند كومباني، 1859)، 12.

(3) «الاعتدال في تركيا»، *تيمرس جورنال*، المجلد الثالث (تموز 1835): 3.

(4) «يوميات القس هـ [زاشيو] ساوثغيت، 23 أيلول 1837»، *دَا سيرت أف مبشّر*، المجلد الثاني (أيار 1837): 147-8.

الحاج المسيحي!»، نادى ليدياً سيغورني بطريقة شعرية، «فإن أخاك الذي يُجبل عقيدة القرآن الناقصة/ سوف يعلمك الحكمة»⁽¹⁾. وأفادت [صحيفة] *أمريكن تيمزس إنتلينجر*، في العام 1835، أن «عين محمد الحصيفة قد اكتشفت، منذ أمد طويل، ضرورة تحريم تناول هذا الشراب الكحولي المُسكر، إن توجب عليه إعداد شعب جسور وسعيد»⁽²⁾. متحدثاً أمام تلاميذ الكلية التي تخرج منها في هارفارد، وجد لويس إم. سارجنت، الروائي الاعتدالي ذائع الصيت، أن محمداً «نبي...»، ولكنه كان، على الرغم من ذلك، «مُشرعاً حكيماً» لأنه حرم على أتباعه تناول «الجرعة التي تُعطّل الحواس»⁽³⁾. أما الدكتور جيمس إي. دي كاي، والذي هو ليس غريباً عن معاقرة الخمر، فقد ذهب إلى ما هو أبعد عندما صرح، بلا تردد، قائلاً: «إذا كانت جمعياتنا التي تحضّ على الاعتدال، والتي تستحق منا الإطراء والثناء، في حاجة إلى نصير قديس، فإننا لا نعلم أحداً نستطيع أن نزيهه بشدة غير محمد»⁽⁴⁾. وكان الأميركيون من ذوي الميول الكالفينية أقل رغبة في التأكيد على فضائل المُلحدّين الأتراك، فسلقوا بالسنة جِداد الرذيلة المخزية للإسراف الأميركي في تعاطي الخمر أمام جماهير تضم شُباناً ومتقدمين

(1) السيدة سيغورني، «ماء بارد»، *أمريكن كوارترلي تيمزس ماغازين*، المجلد الثالث (آب 1835): 206-7، وأعيد طبعها في [أنثولوجيا] *ينوع الاعتدال*، 115.

(2) «خطاب إلى شعب ولاية نيويورك»، *أمريكن تيمزس إنتلينجر*، المجلد الثاني (آب 1835): 1.

(3) إل. إم. سارجنت، خطاب ألقى أمام جمعية الاعتدال بجامعة هارفارد، 20 تشرين الثاني، 1834 (كيمبريدج، ماساتشوستس: مِتكالف، ثوري أند بالو، 1834)، 4. متأثراً بقراءته لسيرة محمد التي وضعها هنري دي بولانقي (حياة محمد >لندن، 1731)، وصف سارجنت النبي بـ «الساحر الذي لا مثيل له» ذي «بصيرة حادة ثابتة مدركة لطباع البشر» لإصداره الحكم «الذي ينم عن دهاء ورجاحة عقل» والقاضي بتحريم الكحول. وعلى الرغم من ذلك، وجد سارجنت أن للمسألة «انعكاس خطير» يمثل في أن «أتباع نبي مكة... وغير المتحضرين» قد «حرموا السكر» قبل اثني عشر قرناً، فيما لم يتّلم المسيحيون الأميركيون الذين ينشدون المقاصد ذاتها تأييد هيئاتهم التشريعية على ذلك. خطاب أمام جمعية ماساتشوستس للقضاء على إدمان المُسكرات، ألقى في 27 أيار، 1833 (بوسطن: تيمزس برس، 1833)، 20-1. «كان نبي مكة - الذي ظن أنه دجال - رجلاً حكيماً، وقد تُستقى الحكمة من القرآن». سارجنت، رسالة حول «حالة الإصلاح القائل بالاعتدال في معاقرة الخمر» موجهة إلى القيس كالب ستين من مدفورد، ماساتشوستس (بوسطن: وليام إس. دامرل أند غولد، كيندال أند لِنكولن، 1836)، 27.

(4) جيمس دي كاي، صور قلمية في تركيا إبان 1831 و 1832 (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1833)، 360. وبعد وقت وجيز على عودته من تركيا، أرسل الدكتور دي كاي، رفقة طبيب آخر يُدعى راينلاندر، إلى كيبيك Quebec للمساعدة في وقف تفشي مرض الطاعون، فأوصيا بنبذ الثورت كترياق. تذكر أحد شهود العيان، قائلاً: «سرعان ما أصبح الأمر دُعاة معيارية بحيث صار يُشار إلى أولئك الذين يستغلون كل فرصة لتحسين أنفسهم ضد الكوليرا» بـ «راينلاندر» أو «دي كاي». تشارلز إتش هارول، ذكريات ثمانيني octogenarian من مدينة نيويورك، 1816-1860 (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1896)، 297.

في السِّن على حد سواء. كان الإدمان على المُسكرات -وعبر التشديد على مقارنته بعرف العالم الإسلامي الداعي إلى الاعتدال- قد أساء إلى شعورهم بالفخر الديني والقومي. مُوظفاً جَزْمَهُ المُتَرَدِّدَ أَنَّ «المسلم أكثر حكمة من المسيحي الذي يتعلق بالكأس»، ختم أحد القساوسة خطابه بتحدي مستمعيه إلى «نحو العار الشنيع الذي لحق بالاسم المسيحي الذي ترددت أصدائه طويلاً في الحُرْم المُقدَّسة للأَنْبياء. «فَلَيْزَ العَالَمُ أَنَّ المسيحي لا يَقِلُّ عن المسلم -ولا حتى بمِثْقَال ذرة- في استعدادة لاجتناب الخمر؛ لو كان ذلك سيؤدي إلى التقليل من شرور إدمان المُسكرات وإنقاذ نَفْس واحدةٍ من الموت»⁽¹⁾. لقد تم توظيف تلك الإشارة إلى المهانة، على نحو متكرر، كمصدر خزي يحض الأميركيين على الانخراط في حركة الإصلاح المنادية بالاعتدال في معاقرة الخمر. ففي العام 1819، عبر الرئيس السابق جون آدمز عن شعوره بالخزي لأن الأميركيين قادوا العالم إلى «الرذيلة البهيمية التي تحط من قَدْرِ» المُسرِف في معاقرة الخمر، متسائلاً: «أليس مُهيناً أن يجعل المسلمون والهندوس العالم المسيحي برمته يشعر الخزي بمِثَالِهِم الاعتداليين المتفوقين؟»⁽²⁾. كانت أطروحة حول الاعتدال، وُضِعَتْ كي تُستخدم في المدارس، قد كشفت عن وجه آخر مختلف لصورة جنة المسلمين الحسية (وهي واحدة من الصور المكتسبة، على نحو تهكمي، عبر الامتناع عن المُسكرات) يتعارض مع العبودية الدنيوية للكحول:

فإذا كان على المسلم الورع الذي يتوقع أن يحظى بصحبة الحُور العين Houris، في

(1) «خطاب السيد المِيجل غاتفيلد حول مسألة الخمر (واستنتاجاته)»، جورنال أوف دِمي أمريكن تيميزنس يونين، المجلد الرابع (نيسان 1840): 55. «أبو جد بينكم من لا يقول بضرورة مطاردة هذا العدو المُرعب، وتدميره، والتخلص منه، تأكله النيران؟ الإسلام يُحرّمه، فهل يتوجب عليه أن يبلغ مقاماً أرفع من المسيحي؟» «أنفى معامل التفطير»، [صحيفة] يونتر تيميزنس أدفكيت، المجلد السابع (حزيران 1856): 22.

(2) جون آدمز، «رسالة الحادي والعشرين من شباط لسنة 1819»، وردت في [كتاب] توماس هيرتل، الكشف عن قضايا الإدمان على شرب المُسكرات (نيويورك: إي. كونراد، 1819)، كما استشهد بها آندرو نيكولز، في خطاب ألقى في... دنفرز. 27 نيسان 1819 (سالم، ماساتشوستس: كَشْنِغ أند أبلتن، 1819)، 18. في العام 1836، دفعت ممارسة الغربيين المتواجدين في الهند، بتناول جرعاتهم اليومية من الكحول، أحد المبشرين إلى ملاحظة أن «هذه العادة، الضارة وغير الضرورية تماماً - وأنا متأكد من أنها كذلك فعلاً- تعمل، دون أن يبدو أنهم يدركون ذلك، ضد الاحترام الذي قد تحظى به الديانة المسيحية بين المسلمين والبراهميين Brahmins الذين يعتبرون إدمان المشروبات الكحولية المُسكرَة زَنْدَقَةً تحط من قَدْرِ الإنسان». «رسالة من ألن غريغز، المبشر في بومباي، إلى إي. سي. ديلفان المحترم، 1 كانون الأول 1836»، ذَا جورنال أوف تيميزنس يونين، المجلد الأول (حزيران 1837): 95.



الشكل 2. 3. كان أدب الأطفال وسيلة لإدامة الصور النمطية المتعلقة بالأتراك وأعرافهم الثقافية. شعب بلاد مختلفة (نيويورك: مألون داي، 1837). الصورة من مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية، وتُنشر بإذن خاص منها.

أرض الأرواح، اجتناب الطاس المسكر الذي يُسمِّم إذ يُهَيِّج. فهل علينا، حينئذٍ -
نحن الذين نفخر بالامتيازات السامية التي ننعيم بها- أن نقف في الصف الأول من
صفوف الأمم، ونسجد أذلاء لصنم الشهوة التي تُفسد الأخلاق؟⁽¹⁾

«لقد تمكن المسلمون منا»، تنهد لوشيس سارجنت حين أدرك أن الإنجاز الظاهري
للتلاثين ألف موقع على تعهد الامتناع عن المسكرات قد يكون ذخيرة تهكمية بالنسبة إلى
النقد الذي سيوجهه المسلمون إلى إدمان أولئك الأميركيين الذين لم يقوموا بالتوقيع عليه⁽²⁾.

(1) منتخبات أدبية تمحض على الاعتدال، تحرير بيل، 171.

(2) «أحد اجتماعات حركة الاعتدال»، [صحيفة] سيرت أف في إييج، آند جورنال أف هيو مانتي [روح العصر، وجريدة
الإنسانية] (4 تموز 1833): 2. وانظر «رسالة من القس إل. دبليو. بينز حول استخدام الخمر في الشرق»، أميركن تيمرس
إنتليجنسر، المجلد الثالث (شباط 1836): 1.

أمل المنافحون الشرسون عن الاعتدال - باستناباتهم لمواطن الحرج الثقافية هذه، عبر المواجهة البلاغية- إلى تحفيز المسيحيين الأميركيين على النهوض من أجل العمل الفاعل للقضاء على أثر الكحول المُفسد.

ولم تسبب أية تجارة للكحول (وحتى تلك التي زودت سكان أميركا الأصليين بالمشروبات الروحية في المناطق الواقعة على الحدود الغربية) في إثارة مشاعر غضب المنادين بتحريم المُسكرات أكثر مما فعلت تجارة رُم rum نيو إنجلاند في الأراضي الشرقية التي أمل المسيحيون في تنصيرها على المذهب البروتستانتي. ولم تزد تجارة الكحول في المنطقة التي ضمت الأرض المقدسة في شعور الإصلاحيين الأميركيين بالخزي فحسب، وإنما جعلت من عملية إقناع المسلمين بالتفوق الأخلاقي للمسيحية عمليةً مستحيلة على نحو ما. «لم نسمع، بعد، بمبشرين لم يذهبوا إلى أقصى أقاصي العالم دون رم نيو إنجلاند»، عبرت مقالة نُشرت في [صحيفة] كريستين إكزيمر البوسطنية عن تدميرها حيال ذلك، «يبدو أن العروة الوثقى التي بين المُبشروم نيو إنجلاند لا انفصام لها»⁽¹⁾. أدى تصدير الرُم إلى دحض المنطق القائل أن الكحول كانت ذات أصل عربي، مُصنفاً الولايات المتحدة كمُروجة رئيسة للمادة المُسكرّة. «كان الدين على شفير إحراز تقدّم في العالم» - لاحظ إدوار كييرك، المنافح العنيد عن الاعتدال في معاقرة الخمر - ولكنه مُنع من ذلك «لأننا كنا منهمكين في نقل السُم مع الترياق؛ نُرسل مُبشري نيو إنجلاند رفقة الرُم الذي تُتجه»⁽²⁾.

وغالباً ما ورد ذكر الرُم الأميركي بالشرق الأدنى في سرديات الرحلات وفي رسائل اقتبستها صحافة الاعتدال. أدت تلك الظاهرة، وفقاً للكتاب والمحررين، إلى احتجاج عام عنيف ضد الرياء الاجتماعي، كما زودت دعوةً نشطاء حركة الاعتدال إلى الإصلاح بشحنةٍ

(1) «المبشرون ورم نيو إنجلاند»، كريستين رجسٹر، المجلد 21 (6 آب 1842): 125. «يُدمر الرُم مزيداً من الأنفس سنوياً، أكثر من عدد سكان نيو إنجلاند»، زعمت افتتاحية [الصحيفة] هذه، والتي كانت قد نُشرت، أصلاً، في [صحيفة] أفر كنز لومبري، ثم أعيد طبعها، «ما زال رُم نيو إنجلاند يتصدر قائمة مُصنعي نيو إنجلاند للبضائع التي سوف يبيعونها» إلى بلد مسيحي... لقد أزعج الوقت، إن رغبت نيو إنجلاند في النجاة من الازدراء العالمي، فلا بُد أن تتوقف عن التسبب في إيجاد ثلث مُدمني الخمر من بني البشر.

(2) إي. إن. كييرك، «نتائج حركة الإصلاح الاعتدالية»، [أنثولوجيا] في أميركن جيمزيس ماغازين، آند صنر أوف جيمزيس أفرينغ [مجلة حركة الاعتدال الأميركية وقربان أبناء الاعتدال] المجلد الأول (نيويورك: آر. فان دين، 1851): 183. «تقل السفينة التي تقل مُبشرين حمولات من رُم نيو إنجلاند أيضاً» - تحسر أحد الإصلاحيين - «الحياة في يد الموت في اليد الأخرى». [صحيفة] ذا ترو واشبُطونين آند مارثا واشنطن أدفكت، المجلد الثاني (6 آذار 1844): 4.

نقدية لاذعة. كتب إدوين إلشّا بلس -أحد مُبشري المجلس الأميركي، من تريببُوند، في تركيا- أنه «ليس من النادر رؤية نصف دزينة من الحماليين في شوارعنا يتهادون تحت وطأة حمل برميل كبير كُتِب عليه «أفضل رم نيو إنجلاند، بوسطن»»⁽¹⁾. وكان جُستِن بيير كِنز، المُبشر الأميركي المُرسَل إلى المسيحيين النساطرة في بلاد فارس، قد تحسّر فزعاً لأن «رم نيو إنجلاند ما زال، إلى حد ما، المُمثل التجاري الوحيد الذي شُرفت به بلدنا المسيحية البروتستانتية أسواق بلاد فارس الإسلامية الظلامية البعيدة!»⁽²⁾. وكان إلي سميث، المُبشر الآخر الذي أرسل لاستكشاف مناطق الشرق الأدنى الداخلية، قد شعر بحرج شديد عندما أشار دليله المسلم باشمئزاز إلى مجموعة من المخمورين الروس، فصرخ قائلاً: «يا لهُ من انتهاك لا أخلاقي لأعراف البلد التي تحض على اجتناب الخمر! يا لهم من مثال مُزيف وفاضح للمسيحية بين أعدائها!... شعرتُ بالخزي لأصلي الفرَنكي Frank. إلى متى سوف يشعروا الانغماس في شُرب الخمر بالحنجل أمام أتباع محمد؟»⁽³⁾.

(1) ماساتشوستس تيمزَنس ستاندر، المجلد الأول (10 تشرين الأول 1845): 2. وبعد أن قُرئت في حفل موسيقي شهري في بوسطن، ونُشرت في تايلز ناشونال ريجستر (المجلد 69 <6 أيلول 1845>: 2-3)، انتشرت تصريحات بلس التي تضمنتها رسالة حزيران عبر صحافة حركة الاعتدال، فظهرت في ضُحف أخرى مثل ذا جورنال أوف أمريكن تيمزَنس بونين وذي أواهيو واشينطونين أورانغ، أند صنز أوف تيمزَنس رُكرد («الاعتدال في آسيا» <9 كانون الثاني 1846>: 147). قُص القس جورج توميس هذه النادرة، أثناء اجتماع على ظهر سفينة حركة الاعتدال وليام بن، عندما تخيل «أحد عبدة الأوثان» رافضاً اعتناق المسيحية لأن أنصارها يعبدون وتُن الكحول. ذا ناشونال إيزا، المجلد الثاني (13 نيسان 1848): 59. «غالباً ما تقتل ويسكي أواهيو المساكين المُضللين»، هتف إصلاحيان حين اكتشفا هذه المعلومة، «آه، يا لحرمة الحنجل! إس. إف. كاري وبي. إم. مانستر، «قضيئنا في الأراضي الأجنبية»، ذي أواهيو واشينطونين (21 شباط 1846): 221. وانظر [كتاب] صموئيل برايم، رحلات، المجلد الثاني: 293 و [كتاب] دي كاي، صور قلمية في تركيا، 185، 437. «لقد كنتُ في ميناء سميرونا، حيث يمكن مشاهدة براميل رَم نيو إنجلاند ملقاة على رصيف الميناء، حاملة ختم بوسطن»، لاحظ القس جون بييربونت. «أخبرني رحالة أنه قد شاهده، هناك، في براميل خشبية على ظهور الإبل، في الصحراء العظيمة لشبه الجزيرة العربية». داعياً الكحول بـ «اللغة المُقطرة»، قرع بييربونت بانعي المشروبات الروحية هؤلاء، الذين يُؤثرون حب المال على حُب الناس. الوثائق الدائمة للجمعية الاعتدالية الأميركية، المجلد الأول: 144-5.

(2) جُستِن بيير كِنز، إقامة لثماني سنوات في بلاد فارس (آندوفر، ماساتشوستس) ألبن، مُورل أند وُوردول، 1843، 505. كانت تعليقات بيير كِنز حول الاعتدال وبلاد فارس قد طبعت في [صحيفة] ذا كرسِتن كُرمير. وكانت قد سبقَت إخوتنا المبشرين، الذين وصلوا للتو، بإسبوع واحد، قافلة تحمل من بين سموم أخرى من النوع ذاته ثمانية عشر برميلاً من رَم نيو إنجلاند!... حسناً! فلتضاعف كنائس نيو إنجلاند أعداد مُبشرها إلى هذا البلد، حتى لو كان ذلك لإصلاح الشرور التي أوجدها، هنا، رَم نيو إنجلاند! «ثماني سنوات في بلاد فارس»، 34 (آذار 1843): 104.

(3) إلي سميث زهارييسن جي. أو. دوايت، بعوث... في أرمينيا، مجلدان (بوسطن: كروكر أند بروستر، 1833)، المجلد الثاني: 122. وظفت افتتاحية أرسلت من ألبني، في نيويورك، نُشرت في صحيفة تيمزَنس رُكورد، التعليقات المنشورة مؤخراً لسميث ودوايت حول كيف أدت جهود بانعي رَم نيو إنجلاند إلى إحباط جهودهما التبشيرية، مُشيرة إلى أن

نظر المبشرون إلى الرم الذي تصدره بلادهم كمنافس مُحجِّل لمشروعهم الإنجيلي. وكان المنافحون عن الاعتدال قد نشروا خبر انطلاق سفن نيو إنجلاند إلى الشرق تحمل الرم والمبشرين على متنها. وبمناسبة إبحار البرك⁽¹⁾ سُوْزَان جِين، في العام 1845، جادل محررو [صحيفة] ماساتشوستس تيمز ستاندرد أنه سيكون من الأفضل لو لم تُرسل السفن والمبشرون أصلاً، مُعللين أن «حمولة من الرم سوف تعمل على إيجاد مزيد من الخطأ القساة المنبذين، أكثر من هؤلاء المبشرين أنفسهم، مهما كانوا موهبين ومُخلصين، وقد يكون ثمة أثرٌ إصلاحيٌّ لهم، فهل ينبغي أن يعيشوا حتى زمن مُتَوَسَّلَح⁽²⁾ ويعملون بحماسة وكَد بُولس الرسول»⁽³⁾. وعندما كشفت سجلات مكتب الجمارك، في وقت لاحق، أن [السفينة] إِمَايزِيدُور قد صدرت 5213 غالوناً من الرم رفقة ركابها المبشرين، أكدت صحافة الاعتدال لقرائها، قائلة: «هل عرفوا ذلك، عما قليل سوف يُدرك <المبشرون> أنه [قد كان من الأفضل] لو قُطِعَت أياديهم اليمنى على أن يذهبوا ضمن تلك الرِّفْقَة»⁽⁴⁾. ساعد جشع أصحاب نفوذ صناعة الخمر على تفسير انتشار الكحولية في أميركا والخارج والأسباب التي أدت إلى عجز دعاة الاعتدال في القرن التاسع عشر عن مأسسة تحريم بيع المُسكرات وتصنيعها. وضعت تجارة الرم في الشرق الأدنى أهداف الرأسمالية الأميركية في نزاع مباشر مع رؤية الإصلاحيين القائلة أن الولايات المتحدة هي منارة الاعتدال. وكانت الصلة التاريخية بين تجارة الرم وتجارة العبيد قد ضخمت، إلى حد بعيد، من الروابط المشتركة لانحلالهما الأخلاقي. حتى إن السلطة السياسية لمتحجي الخمر قد دفعت أحد الإصلاحيين إلى مقارنة سلطتهم ومقاومتهم للإصلاح الديمقراطي بتلك التي يملكها السلطان بنفسه⁽⁵⁾. وتوَعَد أحد أوائل المنادين بالاعتدال، قائلاً: «لا ينبغي

الرم كان يُباع إلى الجورجيين مقابل بناتهم. المجلد الثاني (4 حزيران 1833): 25.

(1) البرك: bark: سفينة شراعية بثلاثة أو خمسة صوار كل منها مُربعة الشكل باستثناء الخلفية التي تُكون شكلاً طويلاً. (قاموس أطلس، 112). (المترجم).

(2) لمزيد حول مُتَوَسَّلَح، أنظر الإصحاح الخامس من سفر التكوين. (المترجم).

(3) ماساتشوستس تيمز ستاندرد، المجلد الأول (3 كانون الثاني 1845): 2.

(4) جون بيربونت، «المبشرون والرم»، جورنال أف ذي أمركن تيمز يونين، المجلد الرابع (آذار 1840): 42. «كانت البرك التي أفلتني من بوسطن إلى سميرونا تنقل حمولة من رَم نيو إنجلاند»، كتب هنري هَارِس جَسِب في [يومياته]، خمسة وثلاثون عاماً في سوريا، مُبيناً أن «تجارة هذه الأنواع [من الخمر] قد بذلت ما استطاعت من جهد لتدمير شعب تركيا»، مجلدان (نيويورك: فليمنغ إتش. رفل، 1910)، المجلد الأول: 120.

(5) «إن لم يكن لأجل استخلاص فائدة من فعالية ظاهرة في خدمة القضية عبر ذلك المسار، يتوجب علينا أن نلتزم [ذلك] من السلطان الأعظم، على نحو عقلائي، نيابةً عن الديانة المسيحية». «إكس. واي»، «الطريق إلى =

محاكمة المسلمين» في مقابل الولايات المتحدة التي رفض مواطنوها التضحية بعاداتهم في شرب الخمر، في حين كان المسلمون قادرين على اجتناب ذلك رغم «امتلاكهم لبلدان تُنتج العنب وافرأ وخالياً من أي عيب⁽¹⁾». كان استخدام الاستقامة التركية هذه، كنقد موجه ضد جشع الممارسة الرأسمالية الأميركية، واحداً من الاستخدامات التي أكدت عليها الإسلاموية المقارنة. في الواقع، باتت النزاهة التركية تُعرّف كمثال [في النزاهة]، يُعَوَّل عليه، لدرجة أن دلالة بعينها قد بشرت بمقولة «صادق الوعد مثل تركي». فعلى سبيل المثال لا الحصر، نشرت هنتس ميرتشتنس ماغازين آند كمييرشل ريفيو نادرة «نزاهة التركي التجارية»، والتي استقتها من سرديات رحلات وصفت كيف أعاد أحد التجار مبلغاً من المال إلى مُشترٍ منديل مُطرز لأن البائع لم يُساوِم على سعره الأولي الباهظ. ثم اختتمت المقالة قولها: «ليسوا قلة، من بين مسيحيينا المُفترَضين، أولئك الذين قد يتعظون من المؤمنين بالقرآن»⁽²⁾.

لم تلاحظ سرديات الرحلات وجود الرم الأميركي في العالم الإسلامي فحسب، وإنما روت، بحزن عميق، عن الضرر الذي كان يُسببه لشعوب آسيا الغربية. وتوصلت مقالة نُشرت في أميركن كوارترلي تميرنس ماغازين إلى الاستنتاج القائل أن «مثابرة بانعي الرم وقوة أمثلة الشر قد تغلبتا، أخيراً، حتى على أتباع محمد»⁽³⁾. قص إيه. إيه. رايت، أحد المبشرين المُرسلين إلى بلاد

= إنجاز ذلك»، جورنال أف ذي أميركن تميرنس يونين، المجلد الثاني (كانون الثاني 1838): 4-5. وفي إحدى عظاته، وجه سولمون ساوثوك سهام نقده اللاذع إلى «الأستقراطية الثرية»، حيث لا يعدو «الاستبداد التركي والروسي [أمام جبروتها] سوى غيوم خفيفة في الأفق، أو بُقع صغيرة سوداء على شمس الحرية». خطبة أُلقيت. إثر دعوة رسمية في الكنيسة البروتستانتية الهولندية، بـيو-سكوتلاند، في الرابع من تموز لسنة 1838 (آلبيني، نيويورك: ألفرد ساوثوك، 1838)، 34. وفي وقت لاحق، صور ناقد آخر المحاولة الباعثة على السخرية لإنقاذ المخمورين، دون التفكير بانعي الكحول، عبر وصفه لمشهد من معركة نَافَارينو، إبان حرب الاستقلال اليونانية، عندما أرسلت أساطيل الحلفاء، بعد تدميرها لقوات البحرية التركية، قوارب لإنقاذ القِلة التي نجت من تلك القوارب المدمرة: «فحين غم الأذى والدمار بجمعنا الحطام». القبس صموئيل وولكت، في وقائع المؤتمر القومي الاعتدالي السادس (نيويورك: ناشونال تميرنس ضوصيتي بيلشينغ هاوس، 1868)، 29.

(1) وليام ولس، خطاب أُلقي أمام جمعية ثيو بدفورد للمساعدة في القضاء على إدمان المسكرات... 4 كانون الثاني. 1819 (ثيو بدفورد، ماساتشوستس: بنجامين لينديسي، 1819)، 17.

(2) «نزاهة الأتراك التجارية»، هنتس ماغازين آند كمييرشل ريفيو، المجلد 31 (تشرين الأول 1854): 520؛ مُجْتَزَأة من [كتاب] وإرنغتن ديليو. سميث، سنة مع الأتراك أو صور قلمية لرحلات في المناطق الأوروبية والآسيوية الخاضعة لملك السلطان (نيويورك: ريدفيلد، 1854)، 180؛ كما أعيد طبعها في «المسألة الشرقية»، ذا ليفغ إيج، المجلد 41 (17 حزيران 1854): 547.

(3) «الحمد من التأمين على سفن حركة الاعتدال»، أميركن كوارترلي تميرنس ماغازين، المجلد الرابع (تشرين الثاني =

فارس، نادرة حول كيف لم تحل الأمثلة التوضيحية الهائلة التي أوردها [كتاب] تشريع السكر [للحالة التي تكون عليها] معدة المخمور من السقوط المفاجئ لمسلم يتحدر من «عائلة رفيعة الشأن»، فيما لم تكن [تلك النادرة]، بالنسبة إلى كثيرين، سوى تأكيد على إيمانهم بالحكمة الاعتدالية التي جاء بها محمد. وفي حين أن رايت كان قلقاً تجاه الاعداد المتزايدة من المسلمين الذين يعاقرون الخمر، إلا أنه كان أكثر حزناً جراء سُكر النساطرة المسيحيين خلال فترة عيد الميلاد. «إن المسلمين يضطهدونهم»، جزم قائلاً، «ولكن الاسراف في الخمر يضطهدهم على نحو أعظم»⁽¹⁾. كما حمل دعاة الاعتدال الأميركيون تصدير الكحولية alcoholism المسؤولية عن سقوط السلطان الأعظم، محمود الثاني نفسه، الذي شغف بالخمر حتى تسببت في وفاته⁽²⁾. «ما الذي فعلته نيو إنجلاند برأس الإمبراطورية التركية؟» صرح جون بيربونت الفزع، في [مقالته] «الرم والمبشرون»، والتي أعيد طبعها لأكثر من أربعين عاماً، مُنحياً باللائمة على مواطنيه لتحويلهم السلطان محمود الثاني إلى سكير قدم إلى رعيته مثلاً يُحتذى به في الإدمان على المُسكرات. «بات من المعروف لتلك الشعوب من أية الشواطئ قَدِمَ هذا الطاعون - بلى، ويعرف الإسلاميون الذين يجتنبون الخمر إلى مَنْ سوف يوجهون أصابع الاتهام على الدمار الذي خلفه»، أقر بيربونت، «فهل نُوقف تلك الرائحة الكريهة المنبعثة من أرضنا المليحة هذه والتي تسد مناخر الشعوب؟»⁽³⁾. ولقد تجلت واحدة من مفارقات

= 1834: 38-9.

(1) «رسالة من إيه. إيه. رايت إلى أمين سر الاتحاد الأمريكي للاعتدال، أوروبا، بلاد فارس، 19 كانون الأول 1844»، ماساتشوستس ميمزيس ستاندر، المجلد الأول (26 أيلول 1845): 1. كان كتاب الأمثلة التوضيحية تلك هو تشريع السكر الذي ألفه روبرت ماكش (نيويورك: دي. أبلتن، 1835).

(2) ألقى أحد التقارير باللائمة على الأطباء الألمان الذين تم تسريحهم بعد وفاته، و«الذين كانوا السبب في تفاقم مرضه حين سمحوا له بتناول جرعات كبيرة ومتواصلة من الكحول». «شوون في الشرق»، نايلز ناشونال ريجستر، المجلد 57 (31 آب 1830): 14. وانظر «رسالة من السيد شوفر إلى الدكتور إدواردز المجلد، 19 كانون الثاني 1837، جورنال أف فري أمريكين ميمزيس يونين، المجلد الأول (أيلول 1837): 140.

(3) القس جون بيربونت، «الرم والمبشرون»، نبوغ الاعتدال، 212-15. وُجِدَتْ، أيضاً، في الوثائق الدائمة للجمعية الاعتدالية الأمريكية، المجلد الأول: 386 وفي الموسوعة الاعتدالية الأمريكية في التاريخ والسيرة والنادرة والمثال التوضيحي، تحرير جيه. بي. ويكلي (ناشونال ميمزيس صوصيتي آند بيليشنغ هاوس، 1875)، 144-5. وبعد نحو خمسة عشر عاماً، أخبرت [الصحافة] الشباب الأمريكي أن عبد المجيد الأول، ابن السلطان، قد اتعظ من إسراف أبيه فأعلن، ثانية، تحريم الكحول، الأمر الذي أدى إلى سكب ما تعادل قيمته مليون قرش من النبيذ في البوسفور. أسبغت ولاية مين على الزعيم التركي، جراء ذلك الفعل، لقب «سلطان القانون». «يوفر ميمزيس أدفكيت، المجلد 15 (1 آذار 1854): 12.

افتتاح الإمبراطورية العثمانية على تأثير «الحضارة» الغربية، في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، في انتشار الكحولية بين شعوب الشرق الأدنى نتيجةً لاستيراد المشروبات الروحية من موانئ الولايات المتحدة.

ومع ذلك، لم يكن من الضرورة تصدير الرم الأميركي مباشرة إلى الشرق الأدنى كي يعيثُ فساداً بالمسلمين. كان أحمد بن نعمان، من عُمان، أحد المسلمين القلائل الذين زاروا الولايات المتحدة، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، حيث رست سفينته السلطنة، في نيويورك، سنة 1840، بطاقم من خمسين بحاراً، بعد إبحارها من مسقط وزنجبار. وبما أنها أول سفينة عربية تزور الولايات المتحدة، فقد تسبب منظر أفراد طاقم السلطنة بإثارة مشاعر غضب عارم بين حشود الحضرين التي اجتاحت مكان رؤوها واقتفت طرق سيرهم على الشاطئ⁽¹⁾. روت [صحيفة] *نايلز ناشونال رجسٹر* قصة كيف قام البحارة باستدراج أحد البحارة العسكريين *lascar*⁽²⁾ إلى إحدى الحانات وتقديم بعض الخمر إليه. وعندما نكص البحار المخمور مترنحاً إلى سفينته، جابهه «مسلمٌ كهل وقور»، شاجباً: «أيها البائس! إن كنت ستستمر على هذا المنوال، فإنك ستَنحط، عما قريب، مثل مسيحي». ثم أضاف الراوي الإجابة التالية المعبرة عن الاستياء، قائلاً: «يا لهذا المديح الموجه إلى «أكثر الشعوب تحضراً على وجه البسيطة»»⁽³⁾.

وكانت مثل تلك الحوادث قد اخترقت مزاعم التفوق الحضاري الأميركي، موحية أن بعض المسلمين قد وازنوا بين المسيحية والسماح بشرب الكحول. «عندما يرى الإسلاميون رجلاً مخموراً» - أكد سلفِستَر جَد، الروائي المنافع عن الاعتدال، «فإنهم يقولون إنه قد

(1) وللحصول على صورة شاملة لهذه الزيارة وقرينتها التاريخية، أنظر «بعثة أحمد بن نعمان إلى الولايات المتحدة في العام 1840، رحلة السلطنة إلى مدينة نيويورك»، لفريدريك هيرمن إيلتس، *إيسكس إنستيت هسٹر كل كليكشنر* [المجموعات التاريخية لمعهد إيسكس]، المجلد 98 (تشرين الأول 1962): 219-77.

(2) البحارة العسكريون: البحارة الهنود، أو الهنود الشرقيون، الذين كانوا يعملون على متن السفن الأوروبية. من *lashkar* الأوردية (جيش، مُعسكر)؛ ومن *القسكِر* (al - askar) بالعربية، بحسب *ويستر ثيورول ديكشنري*. يذكر قاموس *أطلس* أن *lascar* تعني *الأسكيري*: بحار هندي أو جندي مدفعية أو عسكري؛ وكذا، (الأسكيري)، يوردها قاموس المورد. (المترجم).

(3) «أحمد بن عُمان»، *نايلز ناشونال رجسٹر*، المجلد 58 (23 أيار 1840): 179. وتم نشر روايات لهذه الحادثة في الصحافة المحلية. أنظر مقالة «بعثة أحمد بن نعمان» [التي أوردتها صحيفة *نيويورك سبغل* (والتي استشهد بها إيلتس)، 242 و9؛ *نورث أميركان آند دييلي أدفانيزر* (16 أيار 1840)؛ و*ذا بروكلين دييلي ثيرز* (22 أيار 1840).

ترك محمداً وذهب إلى المسيح»⁽¹⁾. ولاحظ أحد المبشرين أن قساوسة الأرمن كانوا يضابقون المسيحيين الذين لا يشربون الخمر، قائلين لهم: «عليكم احتساء النبيذ لأن المسيح باركه قائلاً: هذا هو دمي»⁽²⁾؛ فكلما احتسنا المزيد كان ذلك أفضل. ليس مسيحياً، بل مُسلماً، من لا يحتسي النبيذ»⁽³⁾. وعلى الرغم من انخفاض معدل استهلاك الأفيون وتصديره في تركيا، مثلما لاحظ ذلك بعض المعلقين، فإن «المشروبات الكحولية المسيحية» من الرم والجن قد أصبحت من السلع التجارية الأساسية المستوردة⁽⁴⁾. وتمثل هذا الربط بين المسيحية والإدمان على المُسكرات في نادرة، أعيد نشرها، تحدثت عن «مخمور مسلم» ربطاً ببغل، مُرتدياً قبة أوروبية غَضْباً، ثم سيق، رفقة كلب، ليطوف شوارع القسطنطينية، وبعد أن تم حلق شعر رأسه بذات موسى التي حُلِقَ بها شعر قفا الكلب، أُلقي في مياه البوسفور⁽⁵⁾.

وكان أحد الأسباب الأخرى التي دفعت المسلمين إلى معاقرة الكحول ماثلاً في التفسير القائل إن القرآن لم يُحرّم، صراحةً، سوى الخمر. كانت الخمر قد تحولت، منذ قرون -في بعض التقاليد الصوفية- إلى رمز للروحانية المنزهة عن كل سوء⁽⁶⁾. ولقد دفع هذا الغموض حول حالة المشروبات الروحية القوية غير المُخمّرة بالكثيرين إلى تفضيل شرب الخمر، مما كان له بالغ الأثر في «قلب النظام الطبيعي للإجرام criminality»، وفقاً لأحد المراقبين الأميركيين⁽⁷⁾. وكان يُقدم إلى الرحالة، أو المواطنين «الكوزموبوليتانيين» الذين فسروا القرآن، على نحو بالغ الدقة، لصالح شهيتهم [إلى الشراب]، شرباً كحولياً مُقطّراً، ذا أصل محلي، يُسمى الراكي rakee أو العَرَق arrak. جادل جيمس إي. دي كاي أن الراكي ال «مُغوي» قد أحبط «نوايا محمد الحكيمة والخيرة» لأن الأتراك لم ينظروا إلى [الراكي]، على نحو متواصل، «بذات

(1) سِلْفِسْتَر جُد Judd، خطبة تناول علل إدمان المُسكرات وطُرق الشفاء منها. أُلقيت في 2 شباط 1845 (أوغوستا، وليام تي. جونسن، 1845)، 7.

(2) «ثم أخذ الكأس وشكر وأعطاهم، فشربوا منها كلهم. وقال لهم: «هذا هو دمي...». [مُرفس 14: 23-24]. (المترجم).

(3) ماساتشوسيتس تيمز ستاندر، المجلد الأول (10 تشرين الأول 1845): 2. وانظر «الاعتدال المحمدي»، 132.

(4) دَآترو وَاَشِطُونِين آند مَارْتَا وَاَشِطْنِ أَدْلِكِت، المجلد الثاني (6 آذار 1844): 4.

(5) «المخمور المحمدي»، موسوعة الاعتدال الأميركية، 116-17.

(6) كاثرين كويني، الخطاب البلاغي للامتناع عن المُسكرات: الخمر في أيام الإسلام الأولى (آلبي، نيويورك: ضني برس، 2001).

(7) هُورَاشِيُو ساوَنُغِيِت، حكاية رحلة، المجلد الثاني: 344؛ أعادت جورنال أف ذي أمريكان تيمز يونين طبعها (أيلول 1840):

الْفَرْع الْوَرَع الذي صاحب نظرته إلى كأس خمر وافر»⁽¹⁾. وكان الأميركيون الآخرون، الذين نَشَدُوا أمثلةً على الانحلال التركي، قد شعروا بالرضا لتحولات المسلمين تجاه املاءات دينهم. فعندما أطلق واشنطن ديليو. سميث على سرديات رحلته، في العام 1854، اسمَ سنة مع الأتراك، جادل باحتمالية أن يصبح تواجد المشروبات الروحية المُقَطَّرة في تركيا «قوة» <تهكمية> مُتَنَقِّلَةٌ» لانبعثت تركيا من جديد، وذلك من خلال لفت انتباه المسلمين إلى المسيحيين الذين كانوا يديرون حوانيت بيع المشروبات الروحية، ومن ثَمَّ القضاء على قوة أحكامهم الدينية المُتَحِيزَةِ⁽²⁾. وعلى الرغم من ذلك، كان يُنظَرُ إلى الأتراك بإعجاب، على نطاق واسع، لكونهم «أكثر الأمم اعتدالاً على وجه الأرض»، حتى من جانب أولئك الذين استخفوا بالنظام الديني الذي علمهم [ذلك الاعتدال]، كما وجد المعلقون الأميركيون اجتناب المسلمين الخمر حالةً مُتَقَدِّمة في التغلُّب على المشاكل الناجمة عن الإدمان العمومي على المُسَكِّرات في سراديب [تخزين] البيرة وحانات بيع الجِنِّ الناشئة في المناطق الحضرية في الولايات المتحدة. فإذا كان تحديد طبيعة التحريم القرآني للخمر مسألةً شائكة بالنسبة إلى المسلمين، فإن الصعوبات التي واجهها المسيحيون -في مسعاهم القائل أن شُرب الكحول ممارسة مارقة- كانت أعظم. ورغم كل ذلك، فإن الأناجيل الكتابية تُخَبِّرُ عن تحويل يسوع المسيح الماء خمرًا بِعُرْسٍ في قَانَا الْجَلِيل - كما لم يَسَعِ المنافحون عن الاعتدال إلى تحويل [عُرف] شُرب الخمر إلى [عُرف] لشرب الماء، أو على الأقل المجادلة أن معجزة المسيح لم تسمح بأي وقت للتخمر⁽³⁾. وفي العام 1830، جادل أحد المتحدثين أمام جمعية مبكرة أطلق عليها اسم جمعية ماساتشوستس للقضاء على إدمان المُسَكِّرات، قائلاً: «نشرب» [الخمر/ التي تُبْهِجُ لا التي تُسَكِّرُ]، سائرين على النهج الرسولي «بِشُرب القليل من الخمر» - ولم لا؟ لسنا مُسلمين! ولا من شعائر خُرافية لدينا⁽⁴⁾.

(1) دي كاي، صور قلمية في تركيا، 326.

(2) سميث، سنة مع الأتراك، 107-8.

(3) إشارة إلى أن الماء المتحول خمرًا على يد المسيح لم يمر بعملية التخمر التقليدية اللازمة لصنع الخمر. (المترجم).

(4) جيمس تريكوثل أوسين، خطاب ألقى أمام جمعية ماساتشوستس للقضاء على إدمان المُسَكِّرات (بوسطن: جون إتش. إيسيتيرين، 1830)، 24. وتم تبني هذا الموقف، في أقصى درجاته تطرفاً، في تبادل للآراء حول «الفضائل الجديدة للخمر»، والتي جادلت أن تقدم أوروبا ناجم عن معاقرة الخمر فيما أدى زهد المسلمين بها إلى تخلفهم. شن رئيس تحرير جورنال ألف هِلث [مجلة الصحة] هجوماً شديداً على هذا الموقف، مؤكداً أن ذُريَّة inferiority المسلمين كانت نتيجة «الذائل المتأصلة في دينهم، وليست بسبب اجتنابهم الخمر»، ومن ثَمَّ أقر أن المسلمين كانوا، ذات مرة، = من «أكثر» شعوب حوض المتوسط <كياسة>. وبعد إشارتها إلى تنامي معدل استهلاك الكحول في الأراضي العثمانية،

وبعيداً عن القمع المجرد لإدمان المسكرات - ونحو تعزيز الامتناع التام عن معاقرة الخمر الذي بلغ ذروته بإقرار «قانون مين» سنة 1852 - مثلت حركة الإصلاح الاعتدالية ما سماه أحد المؤرخين «التحول من الدفاع عن الفضيلة المسيحية إلى الإصرار على تحريم اجتماعي [لإدمان الكحول]»⁽¹⁾. وعد بعض الذين يعاقرون الخمر من الأميركيين إلى أن اجتنب المسلمين الكحول قد دفعهم إلى الانغماس في المنشطات البديلة التي لم تجعلهم مدمنين عليها فحسب، بل صورتهم على نحو تُحتَوِي effeminate⁽²⁾. عبر كثيرون من الأميركيين الذين يعاقرون الخمر عن امتعاضهم جراء تقييد حرياتهم المدنية، خاصة لاعتقادهم أن شرب الكحول، دون إصراف، حرية كفّلها الكتاب المقدس. وكانت حقيقة أن بُولُس الرسول قد نصح المسيحيين بـ «أخذ قليل من الخمر»⁽³⁾، للحد من مشاكل [عُسر] الهضم، قد أثارت جدلاً واسعاً ضمن حركة الاعتدال نفسها. فيما أكد بعضهم أن ذلك لا ينطبق سوى على «الخمر الخالصة» أو عصير العنب غير المخمر، ولم يُوصَف سوى لأغراض طبية فحسب. جادل بعضهم الآخر أن ذلك التعصّب في الامتناع التام عن المسكرات teetotalism كان [نزعة] غير مسيحية، بل إسلامية الأصل. ومثلما شن مؤيدو العبودية الجنوبية هجومهم المعاكس على المنادين بمبدأ إبطال الرق من خلال الاستيلاء على الإسلاموية [وتوظيف طرائقها لخدمة أغراضهم]، شَبّه معارضو الامتناع التام عن المسكرات - بالطرائق ذاتها - إصلاحية الاعتدال المتطرفين باتباع الإسلام. صورت مناظرة مثيرة للجدل، عقدت في الجمعية الاعتدالية لولاية نيويورك، الاستخدام المركّب لصور الاعتدال التركي داخل الخطاب البلاغي المؤيد لتحريم المسكرات⁽⁴⁾.

تختم افتتاحية المجلة كلامها، مؤكدة: «نعتقد أنه من الصعب العثور على شخص جسور بما يكفي للجزم أن قوة المسلمين أعظم [من قوتنا]، وأن تجلياتهم الفكرية هي من طراز أسمى، وأن أمر تحريم القرآن للخمر هو أمر مُستخفّ به ومنتهكة حرمة على حد سواء». «الفضائل الجديدة للخمر > من جورنال أف هِلث <»، عبقرية الاعتدال. الخير والنافع عن قضايا الشعب (9 شباط 1831): 1.

(1) فُلر، الخمر والدين، 84-5. وانظر، على سبيل المثال، «قانون مين للمشروبات الكحولية»، ذَا يُونَايند ستيتس دِيمُكَرتِك ريفيو، المجلد 30 (أيار 1852): 449-56.

(2) استخدام المنشطات وسوء استخدامها، يُتَمَرَّزُ بمثلي ماغازين، المجلد السادس (تشرين الثاني 1855): 538؛ «قانون المشروبات الكحولية»، ذَا يُونَايند ستيتس دِيمُكَرتِك ريفيو، المجلد 30 (أيار 1852): 532.

(3) «لا يكن شربك الماء، فيما بعد بل خذ قليلاً من الخمر من أجل مَعِدَتِكَ وأمراضك المتواترة». رسالة القديس بُولُس الأولى إلى تيموثاؤس، الفصل الخامس، الآية 24. (الكتاب المقدس: بيروت، دار الشروق، أيلول 1986): العهد الجديد، 371. (المترجم).

(4) صموئيل مايلز هوبكنز، «مراجعة لرسالة الدكتور واشنطن»، مخاطبات حول التفكير القومي الملائم للاعتدال (جينييف،

وكان القاضي صموئيل مايلز هوبكنز - أحد منتقذي الاعتدال، من غرب نيويورك، عارض حظر الخمر - قد خالف رواية حماسية لأحد ضباط البحرية الأمريكية [نُشرت في صحيفة] *أمريكن تيمبرز إنتلجينسر* صورت أمر محمد بتحريم الخمر بوصفه «دستوراً مفيداً» ساهم في استقامة المسلمين وبسالتهم. تحدى هوبكنز هذا التقييم في مراجعة نشرها بنفسها بعد أن رفض المحررون نشر رده. قدم الهجوم العنيف المضاد الذي شنه هوبكنز أدلة على ازدواجية سلوكيات المسلمين (بما في ذلك الإدمان على الأفيون)، ولأن المسيح أقر شرب الخمر - بتصنيعها وجعلها أحد عناصر الشعائر الدينية - فيما حرمها محمد على نحو صريح، فقد جادل [هوبكنز] أن حركة الامتناع التام عن المسكرات، واحتفائها بـ «حكمة <النبي> الفذة»، كانت بدافع من روح الإسلام.

وعندما ساق هوبكنز هذه الحجج في اجتماع للجمعية، رد عليه خصومه، قائلين:

لقد أخبرنا السيد <هوبكنز> أن محمداً أكثر رفعة من مسيحننا المخلص عبر المجدل الذي ساقه ضد تحريم الخمر. لم نؤمن قط بصدق دوافع الدجال؛ ولكنه امتلك الحصافة لمواجهة بعض النزعات الفطرية تجاه الخمر في ذات الوقت الذي صان فيه، ببصيرة عسكرية، جيشه الإكليريكي من استخدام مادة تصيب [شاربها] بالضعف الشديد. ها نحن نرد التهمة من جديد. لقد مجدوا محمداً.

كان موقف هوبكنز يُعبر عن رأي الأقلية، واتضح ذلك عندما صوت الحاضرون على تأجيل المناظرة إلى يوم الإثنين اللاحق، في منطقة شلالات نياجارا، حيث سيناقش إدوارد كيرك، القسّ الممتنع عن معاورة الخمر، المسألة معه «حتى ينهكه صوت الماء البارد»⁽¹⁾. وعلى

نيويورك: جون سي. مرل، 1836، 53-64؛ «رسالة من الدكتور واشنطن، أحد أفراد البحرية الأمريكية»، *أمريكن تيمبرز إنتلجينسر*، المجلد الأول (تموز 1834): 1.

(1) «طبعة خاصة: رواية أحداث اجتماع الجمعية الاعتدالية لولاية نيويورك في ثقلو»، *أمريكن تيمبرز إنتلجينسر*، المجلد الثاني (آب 1835): 3. (أعيد طبعها، في أيلول، لتحل كامل العدد رقم 9). كما رفض أحد سكان نيو إنجلاند المعارضين لتحريم المسكرات تطرق قانون ميين التحريمي لجادلاً بمنطق عكسي أن تحريم محمد لمعاورة الخمر قد استنزف «رجولة» المسلمين وحولهم إلى «خثوثيين» منغمسين في الملذات مما تسبب في انحطاطهم كـ «عريق» [سام]. *مدك البندقية* مكسوراً: أو. الكتاب المقدس، التاريخ، والحس الجمعي لصالح الاستخدام المعتدل للمشروبات الروحية (بوسطن: =

الرغم من أنه قد تم إسكات صوت ذلك الموقف للحظة، إلا أن تلك المجادلة كانت قد ظهرت إلى العلن خلال حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. ففي العام 1841، تحدى القس جوزيف مأكارل الموقف الداعي إلى الامتناع التام عن المسكرات، مجادلاً أن أولئك الذين يؤيدونه إنما يُجذفون على الله حين يعلنون أن القرآن أسمى من الإنجيل⁽¹⁾. وكان الهدف الرئيس لمقالة نُشرت في *أميركن تمبرزنس ماغازين*، بعد نحو عشر سنين، بمواجهة الـ «العبثية الرهيبة» [القائلة] أن الامتناع التام عن المسكرات كان «متعارضاً، من حيث المبدأ، مع عبقرية المسيحية، ومتناغماً مع دين النبي محمد وقرآنه». سرد المؤلف عن «الأصل المحمدي» الشرير للكحول، مُتهماً النبي بسرقة فكرة الاعتدال من أمثال Proverbs سليمان، وفرضها بالقوة مع «استبداد صارم مُستعبد للنفس» متعارض تماماً مع الحرية العقلانية للإصلاح الاعتدالي المسيحي⁽²⁾. واصل منتقدو الإصلاح [هجومهم] بعزم وعناد. شن القس إدوارد يوشيا ستيرنر هجوماً عنيفاً على [رواية] *هارييت بيتشر سئو، كوخ العم توم*، لتأكيداها على «الروح المعادية للمسيحية... [و] لإصلاحات وقتنا الحاضر الأخلاقية المزعومة»، مُضيفاً أن «تعاطفاتها ليست مع المسيح، وإنما مع «النبي». حتى أن حركة الاعتدال - أكثر تلك [الإصلاحات] جدارة بالتصديق، على نحو ظاهري - هي [حركة] محمدية، وليست حركة مسيحية»⁽³⁾.

لم يُوقف ذلك النقد تيار إصلاححي الاعتدال الذين كرسوا جهودهم لتخليص الأمة من شيطان الكحول. سعى المنافحون عن اجتناب المسكرات إلى استبدال رذائل معاورة الخمر بفضائل مشروبات بديلة أسرفوا في تعداد محاسنها. في الواقع، ذهب بعض الممتنعين عن الخمر إلى أبعد من ذلك حين استعاضوا بعصير العنب أو دبس السكر والماء عن خمر العشاء الرباني. وكان تعذّر الحصول على ماءٍ نقي في مناطق الازدحام المتزايدة للمدن أحدَ عديد الأسباب التي دفعت بقاطني المناطق الحضرية، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، إلى شرب الكحول. احتفى كثير من مؤيدي الاعتدال بالفضائل الطبيعية للمياه النقية، مُصورين تلك الرموز

= ألبرت كولبي، (1859)، 156-7.

(1) القس جوزيف مأكارل، *اعتدال الكتاب المقدس: في ثلاث محاضرات* (نيويورك، نيويورك: ديفد إل. براودفيت، 1841)،

19-22، 3.

(2) «المسيحية والمحمدية»، *ذبي أميركن تمبرزنس ماغازين*، المجلد الثاني (1851): 300-3.

(3) القس إي. جيه. ستيرنر، ملاحظات حول كوخ العم توم: بوصفها جواباً منطقياً على مزاعمها واستدلالاتها ضد العبودية

كمؤسسة اجتماعية (فيلادلفيا: لينكت، غزامبو آند كومباني، 1853)، 135-6.

الريفية، كمضخة القرية والدلو البلوطي العتيق، على نحو رومانتيكي. ولتشجيع الأميركيين، بصورة أفضل، على ممارسة شرب الماء، أضفى مؤيدو الاعتدال بُعداً استشراقياً على الواحة oasis عبر الاحتفاء بالأنهار الرائقة لجنة عدن، وبالماء المنفجر من الحجر الذي ضربه موسى [بعصاه] قرب سيناء، وبالبر الذي وجده إسماعيل وهاجر في الصحراء، وبأمثلة الامتناع عن شرب الخمر، واستبداله بالماء، لدى شعوب من الشرق الأدنى كالركابيين⁽¹⁾ والموآبيين⁽²⁾. لقد احتفت هذه الخطابات البلاغية بالصلابة الجبارة لشاربي الماء الشرقيين كوسيلة لتحدي رجولة مدمني الخمر الغربيين occidental. «عرب الصحراء هم من بين أشد أجناس البشر قدرة على الاحتمال، يقاسون التعب الأشد، تلفحهم الشمس الحارقة، ولا يعتادون إلا على شرب الماء»، جادل أحد الأطباء في مقالة حازت على إحدى الجوائز التي تمنحها حركة الاعتدال⁽³⁾. وزعم خطاب آخر، قائلاً: «يُقَال أَنَّ الحماليين في القسطنطينية... والذين لا يشربون سوى الماء، يحملون أحمالاً لا يستطيع... شاربو الخمر، من أبناء كولومبيا، احتمالها للحظة واحدة»⁽⁴⁾. نظم جون غرينيليف وتير قصيدة سماها «شيطان الخان Khan» صورت الكحولية كأحد أشكال الاستحواذ الشيطاني الذي يمارسه جنّي شرير لا يمكن التغلب عليه إلا باجتناّب الخمر وشرب الماء. «أطفئ بالماء النار التي فيك، / واغمر بالماء شيطانك الصغير»،

(1) «... اذهب إلى بيت الركابيين وكلمهم، وادخل بهم إلى بيت الرب إلى أحد المخادع واسقهم خمرًا.. وجعلت أمام بني بيت الركابيين طاسات ملآنة خمرًا وأقداحًا، وقلت لهم: «اشربوا خمرًا». فقالوا: «لا نشرب خمرًا، لأنّ يوناذاب بن زكّاب أبانا أوصانا قائلاً: لا تشربوا خمرًا أنتم ولا بثوكم إلى الأبد». إرميا، 35: 2، 5-6 (المترجم).

(2) احتوت ترويسة [صحيفة] تيمزس يونتر أدفكت على رسم لهاجر وإسماعيل رفقة قصيدة تحثني بالطريقة التي صان بها «الماء العذب البارد» وعدّ الله لإسماعيل. وكانت منظمة اعتدالية، تدعى أخوية الركابيين المستقلة، قد حشدت أعضائها في «خيام» و«مخيمات». [إشارة إلى وصية يوناذاب بن زكّاب لبنيه أن يسكنوا الخيام كل أيامهم. أنظر سفر إرميا، 35: 7 (المترجم)].

(3) روبن دي. مويبي، دكتوراة في الطب، مقالة حول المشروبات الروحية (فازت بجائزة)، وبدائلها كوسيلة لإنعاش الصحة (واشنطن، واشنطن العاصمة: دف غرين، 1837)، 42.

(4) توماس جي. فينندين، خطاب ألقى أمام جمعية تشارلز تاون للاعتدال، 31 كانون الثاني، 1831 (تشارلز تاون، ماساتشوستس: وليام ديليو. ويلدن، 1831)، 15. وكانت هذه الصورة حول القوة الأسطورية للحماليين الأتراك صورة مثابرة. تشير مقالة في دورية اعتدالية، نُشرت في سنيناتي، حملت اسم ذا كروسيير [الصليبي] إلى أن: «الحماليين الأتراك، في القسطنطينية وسمرنا، نمجدون لقوتهم»، مستشهدة بقول عامل إصلاح آلات من مانشستر زعم قائلاً: «لا شك أنّ بحارة القسطنطينية، وناقلي الماء فيها، هم - في رأيي - أفضل الرجال في أوروبا، بالنسبة إلى غوهم البدني، وجميعهم من شاربي الماء». «أيكون الرجال أشدا، بلا مشروبات مُسكِرة؟». ذا كروسيير، المجلد الثالث (حزيران 1858): 29.

ينصَح حمزة الصوفي (وهي أمثلة حفظها الخان عن ظهر قلب) مُكرراً إياها على لوح فقيراً تلاميذه: «أَغْرِقْهُ يَا ابْنَ الْإِسْلَام!، فَالْرِقَّةُ / التي سوف تحفظك تكمن في حوضِ الماء وفي البئر!»⁽¹⁾ فعبّر تحويل الماء المُجرد إلى طلسم مقدس للعافية الروحية، هدف ذلك الخطاب البلاغي إلى تحدي الوهن الزائف المرتبط بالمادية الطبية. ساهم اضعاف طابع رومانتيكي على الماء، متلازماً مع الجرعة العالية من الكحول والأفيون التي تحتويها العقاقير الطبية، في الرواج الشعبي الهائل لنزعة العلاج المائي التجريبي hydropathy، أو التداوي بالماء، في أربعينيات القرن التاسع عشر⁽²⁾.

أما بالنسبة إلى غير المفتونين بغُدران الماء البارد، فإن شُرب القهوة - المشروب الآخر ذي الأصل العربي نشأةً واسماً - قد أصبح بديلاً مُرضياً⁽³⁾. وكان تغريب exoticization شُرب القهوة قد تعارض مع الخطاب البلاغي العنيف الذي صور الكحول على نحو شيطاني، وهو تحوّل تناغم مع صعود الاستشراق الرومانتيكي كمشرّوطية متناقضة لإدراك العالم الإسلامي. فخلال ذات السنوات التي كانت فيها إيديولوجية الاعتدال تساعد على الحد من تناول الكحول على الصعيد القومي، فإن استهلاك القهوة قد تزايد بمعدل عكسي مُتضاعفاً من نحو 20 مليون باوند في 1820 إلى أكثر من 90 مليون باوند بحلول 1840⁽⁴⁾. فعبّر تبنيهم لعادة شرب القهوة، كان الأميركيون يقلّدون عادة إسلامية تجذّرت للتو في أوروبا. سارع الرحالة

(1) جون غرينيليف وِيتَر، «شيطان الخان». وردت في الأعمال الشعرية الكاملة لويْتَر (بوسطن: ذا رفر فايد برس، 1892)، 123-4.

(2) أنظر [كتاب] جين بي. دُونغِن، الطريق الرئيسة للعافية عبر العلاج المائي التجريبي: النساء والتداوي بالماء في أميركا حقبة ما قبل الحرب الأهلية (وِستبورت، كِنْتِكِت: غرينود برس، 1986) و [كتاب] سوزان إي. كِيْلِف، أغمر بالماء قشقى: نزعة التداوي بالماء وصحة النساء (فيلادلفيا: مطبعة جامعة مِبل، 1987).

(3) كلمة قهوة coffee [بالإنجليزية] مُشتقة من الكلمة العربية: قهوة qahvah، والتي تعني شراب البن. [يبدو أن المؤلف قد خلط بين لفظ كلمة القهوة بالتركية: qahvah (أو kahveh)، وبين لفظتها العربية: qahwa (المترجم)]. وثمة دلالتان شائعتان مستمدتان من الأراضي الإسلامية التي كانت تزرعها: المخا Mocha، الميناء اليمني، وجافا Java الجزيرة الأندونيسية.

(4) لا شك أن صعوبة الحصول على بيانات موثقة قد ساهمت في تفاوت الاحصائيات التي تناولت استهلاك القهوة محلياً، رغم أن [مُعدل] نموها السريع كان جلياً. زعمت إحدى المصادر بازدياد الاستهلاك من 21273659 باوند في 1821 إلى 93790507 باوند في 1836. وليام إيه. أَلْكْت، الشاي والقهوة (بوسطن: جورج ديليو. لايت، 1839)، 131. فيما بينت أخرى [ذلك] التزايد من 14 مليون باوند في 1822 إلى 79 مليون في 1831، في العام الذي بدأ فيه رفع الرسوم الجمركية عن القهوة (أصبحت القهوة تستورد بلا أي رسوم جمركية في العام 1832). هَنْتْس ميرتشتس ماغازين (16 كانون الثاني 1847): 78.

الأميركيون المنادون بالاعتدال في معاقرة الخمر، والذين ارتحلوا إلى الشرق الأدنى، إلى التعليق على عُرف حُسن الوفادة في تقديم القهوة في تركيا، وأنه يصلح كعُرف بديل لـ «[أعراف] تعاطي الكحول الخبيثة المتزايدة في [أميركا]». اعتقد المبشر يوشيا بريور، مفتوناً بهذه الفكرة، أن القهوة قد تروق شتاءً إلى هؤلاء الذين رفضوا التحول لشرب الماء بدلاً من الخمر، مُناشداً: «فليُقتنع الخانئون innholders زبائنهم... يشرب هذا الشراب المنعش الرخيص المفيد»⁽¹⁾. أصبحت القهوة حليفاً لحركة الاعتدال مثلما كانت الكحول عدوة لها. جادل سلفستّر جَد أن القهوة كانت مشتركة مع الناموس القرآني في التآمر لأجل اعتدال الأتراك⁽²⁾. منح أحد المرتحلين إلى المشرق القهوة لقب «شراب البُن الذي لا يُسكر»⁽³⁾. وفي العام 1838، انضمت دَا نورث أميرِكن ريفيُو إلى هذا الجدل زاعمةً أنه «قد تم توظيف استخدام ثمرة بعينها، ونعني ثمر [شجرة] البُن، على نحو أكثر فعالية، لضبط استخدام المشروبات الروحية، أكثر من القضايا الأخرى مجتمعة، وقبل أن تتشكل الجمعيات الاعتدالية»⁽⁴⁾. كانت [عادة] شُرب القهوة، وعادات الترفيه الاجتماعي الرزينة التي عززتها (بما ذلك التركيز على الإنتاجية التي لا تزال تحظى بشعبيتها في وقتنا الراهن)، من الوسائل المهمة الأخرى التي سعى أميركيو القرن التاسع عشر من خلالها إلى تقليد الاعتدال التركي. حتى إن بائعي الخمر أصبحوا مدرّكين للجاذبية الثقافية التي للقهوة، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى تغيير اسم مؤسساتهم التجارية إلى مقاهٍ coffee-house (ومن ثم إلى cafes) حتى في الوقت الذي تواصل فيه الاستغناء عن تقديم المشروبات الكحولية.

إن هذا الاستقصاء لوظيفة الاستشراق الإسلامي، في الخطاب البلاغي لحركة إصلاح حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، ليكشف عن تغير في طرائق إدراك الأميركيين للشعوب الإسلامية في ربع القرن الذي أعقب حرب الاستقلال اليونانية. وصفت الإسلاموية المحلية

(1) يوشيا بريور، إقامة في القسطنطينية سنة 1827، الطبعة الثانية (نيو هيفن، كيتيك: دُوري آند بَك، 1830)، 217.

(2) جَد Judd، خطاب، 24.

(3) فرانسيس شرويدر، شواطئ المتوسط؛ رفقة رسومات للرحلة، مجلدان (نيويورك: هارنر آند برذرز، 1846)، المجلد الأول:

169.

(4) «المبستاني الأميركي لـ [وليام] كينرك»، نورث أميرِكن ريفيُو، المجلد 47 (تشرين الأول 1838): 449-50. لاحظت مقالة عن «القهوة» [نُشرت] في بوسطن ويكلي ماغازين [أن]: «التركي يقدم القهوة إلى ضيفه، مثلما نقدم نحن النبيذ، الراندي، الويسكي، الشيري sherry، القبلر cobbler، الجلاب المسكر julep، وغيرها، إلى ضيوفنا - وما لا شك فيه أنهم يقودون طريق الاعتدال». (27 أيلول 1838): 22.

العبودية الأميركية بوصفها استبداداً محلياً تحدى المبادئ الأخلاقية المسيحية وصورت الكحولية alcoholism على أنها نفاذاً للأبعاد الشيطانية. وغالباً ما واصل الأميركيون توظيف الصور النمطية المتعلقة باستبداد الإسلام وعداوته للمسيحية لإنكار السلوكيات الأميركية غير المرغوب فيها، ولكن الشكف المتزايد [عن سمات شعوب] الأراضي الإسلامية - والذي تم التعبير عنه من خلال نشر سرديات الرحلات - قد ساهم في الحد من بعض القسوة التي انطوت عليها وجهات النظر تلك. ومع ذلك، كشف ظهور استشراف تقريعي chastened مقارن عن أمثلة محرجة للمعاملة الإنسانية النسبية التي عامل المسلمون بها عبيدهم، وعن فُرادة الاعتدال التركي. لقد وظف الإصلاحيون الذين رغبوا في زوال العبودية والإدمان على المُسكرات هذين الشككين البلاغيين. كما ولدت الإسلاموية الأميركية (والتي صورت الإسلام بوصفه مثالاً العبودية المُعذبة للنفس) صوراً عن العبودية الإسلامية تم توظيفها لتحدي إنسانية الأعراف الأميركية. لقد تم إدراك الأتراك، ذات يوم، على أنهم طغاة عديمو الأحاسيس والمشاعر وعبيد للأفيون، ولكن اجتنبهم الجماعي للكحول ورزانتهم وحسن وفادة تقديمهم للقهوة، قد حررهم ليصبحوا أكثر استعداداً كمناذج رومانتيكية بالنسبة إلى الأميركيين التواقين إلى استخلاص العبر للكيفية التي يستطيعون من خلالها الوصول إلى تعبيرات كوزموبوليتانية للكياسة أكثر نقاء وغرابة على حد سواء.

الفصل الرابع

«تركيا بين ظهرانينا» المورمونية كـ «إسلام» أميركي

يصعد، من الغرب القصي، صوت يدعي السيادة؛ مُعلنًا قدوم محمدٍ ثانٍ، وليس
استلال سيفٍ من غِمدِه بمثل الخراب الذي سيُخلقه استلالُ سيفه هُوَ، تسنده القدرةُ
الكليةُ ذاتها؛ صائحًا بكل أُمِّ العالم لتُفسح الطريقَ أمام جبروته. وما المُحمدُ الثاني
ذلك سوى جوزيف سميث؛ وما مملكته سوى المستعمرة المورمونية.

إي. بُتْلر تشالمر، المورمونية. الوهم (1852)⁽¹⁾

في العام 1847، وقبل سنة من اكتشاف الذهب في كاليفورنيا، رفع المجتمع الصغير لـ [جزيرة] ييربا بوينا Yerba Buena علم الولايات المتحدة، مُبدلين اسم [الجزيرة] إلى سان فرانسيسكو. سرعان ما أنتج التدفق الهائل للمستعمرين من الساحل الشرقي للولايات المتحدة، وعبر المحيط الهادئ، مدينةً غربيةً مزدهرة ساعدت في إنتاج ميثولوجيا التجربة الكاليفورنية. ولعل الصورة التقريبية لسان فرانسيسكو، كمدينة حدودية، قد تجسدت، إلى حد بعيد، حين ذاع الصيتُ السيئُ لمناطقٍ واجهتها البحرية— والتي اشتهرت بالجريمة والدعارة والإدمان على المُسكرات— فأصبحت تُعرَف بالـ «الساحل البربري»⁽²⁾.

أشارَ هذا الإسقاط لجغرافية الشمال الأفريقي على منطقة استعمرتها الولايات المتحدة حديثاً [ذلك] [الإسقاط] الذي لاحظنا أنه مشحونٌ بطاقات مُستبدة) إلى المخاوف العميقة المرتبطة بالتوسع القومي. كان تخيل الأمكنة الغربية، كـ «مشاركٍ محلية»، عمليةً ثقافية وسمت أعراف المناطق الحدودية أنها منحرفةٌ عن الأعراف الأخلاقية للولايات المتحدة incorporated. وكانت المنطقة الحدودية الغربية مُصورة— منذ زمن أول وصولٍ للمستعمرين

(1) (لندن: ويرثيم آند ماكتوش، 1852)، 3.

(2) انظر، على سبيل المثال، [كتاب] هيربرت أوزبري، الساحل البربري: تاريخ غير رسمي لعالم سان فرانسيسكو السفلي (غاردن سيتي، نيويورك: غاردن سيتي ببلشنيغ كومباني، 1933).

البريطانيين [إلى شواطئ الولايات المتحدة]— كتحدٍ عنيد للنُظم الدينية والسياسية والتعليمية التقليدية، ولِبُناها [التقليدية] أيضاً. كما لم تجتذب إمكانياتها غير المُتشكلة بعدُ مُغامرينَ بلا مُرشدين فحسب، وإنما أُنذرت بزعزعة استقرار النظام الاجتماعي المسيحي الذي قر في المستعمرات الشرقية كذلك. لقد وفرَ المخيال الإسلاموي (كمثل مَوْضَعِ الساحل البربري في خليج سان فرانسيسكو) وسيلةً رمزيةً لتحويل المناطق المحلية المُشتَبِه بها إلى أمكنة غريبة، وبربرية، بطرائق أُسست لطائفة من أشكالِ العمل الثقافي ووظيفته. جسّد ذلك الخطاب البلاغي المُقارَن— عبر تحديده للسلوكيات الغريبة على أنها خارج نطاق القِيَم البروتستانتية الأميركية المقبولة— الاختلافَ الأجنبي بطرائق أضفت طابعاً عالمياً على المناطق القومية والشؤون المحلية كوجهة غريبة للصدام العالمي الرمزي.

وفيما درس الفصل السابق [حالات] المواطنين المخمورين وعبيد المزارع، كمواضع أولتها طائفة من أميركي القرن التاسع عشر على أنها انفجارات للأعراف الإسلامية الإلحادية في جسد الأمة السياسي، فإن هذا الفصل يستقصي عملية إضفاء بُعدٍ محلي على الإسلاموية أكثرَ شمولاً: الطريقة التي تم بها تصوير التاريخ الديني والأعراف المورمونية، كصدئ للإسلام، على أساس أنها ظاهرة أميركية. فخلال الأشهر ذاتها من العام 1846 الذي أبحرت فيه السفن الأميركية إلى كاليفورنيا للمطالبة بالأحقية في أراضيها، كان الزعيم بَرَايَام يَنغ ورواده المورمون يشقون طريقهم صوب حوض Great Salt Lake [البحيرة المالحة الكبرى]، والذي هو منظر طبيعي غربي لا يُبشر كثيراً بإقامة [جبل] صهيون الأميركي الذي أُمِلوا في تشييده. تكشفُ دراسة الأرشيف المُقارَن (الذي قام المسيحيون البروتستانت، من خلاله، بتحويل المورمونية إلى إسلام محلي) عن الحدود الخارجية غير المباشرة التي كانت من خلالها الحدود الغربية والمشرقية مُتراصفة، على نحو رمزي، في مستعمرة الغرب الأميركي. ويبرهن استخلاصٌ عميقٌ لهذا المخيال الأرشيفي عن الكيفية التي جسدت من خلالها طاقاتُ التوسع الاستطردية المرتبطة بالقدر الجلي مساراً عالمياً أوسع نطاقاً، ومُفاوِضةً أكثر تنوعاً، للاختلاف الثقافي من تلك التي ارتبطت بالأقليات المحلية، دون غيرها، داخل المنطقة القارية. لقد مكن نُقلُ الملاحظات الإسلاموية الهادفة إلى تحديد الحدود الأخلاقية لمجتمع الولايات المتحدة من إيجاد نقد مُقارَن لنظام الحكم المحلي، لكنه امتلأ، في بعض الأحيان،

أثر تعزيز المكانة الاجتماعية والملاءمة الدنيوية للكنيسة المورمونية الوليدة.

«لم يُسمَّ جوزيف سميث بمحمد أميركا دون قوة منطقية غير مُبررة»، كتب تي. بي. ستينهاوس في مؤلفه التاريخي قديسو جبل روكي: «فئة شَبَّهَ عائلي قوي، وأكثر من تطابق فريد في التجربة، بين نبي الجزيرة العربية ونبي نُوفو⁽¹⁾ (الذين يزعمان بقوى نبوية وإلهية)⁽²⁾. تعكس مُثالَّةُ ستينهاوس المُفرطة («أكثر من تطابق فريد») الاستراتيجية الإيديولوجية لتشويه سمعة كلا الديانتين عبر تبيان افتراقهما المُشترك عن العُرف البروتستانتي المقبول عقلياً. وفيما مَوْضَعُ عمل الأخرى الثقافي، الذي استقصاه الفصل الثاني، مرجعيته داخل تأويل الكتاب المقدس، فقد وظف الخطاب المقارن، هذا، تلميحاً وأسائيد استشرافية على تاريخ الإسلام وجغرافيته ومذاهبه وأعرافه، كوسيلةٍ لتعيين إحد المِثَالِ المورموني وإنكار مزاعمه بأصل مسيحي. كما مثل نزعة مُلهمة في المخيال الشعبي للديانة المقارنة قبل ظهور ذلك المشروع حقلاً للعلم الاجتماعي. وكان نُشر جوزيف سميث الابن لـ كتاب المورمون، سنة 1830- وقِيَامُ كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة الذي أعقب ذلك - قد تحدى تلك المبادئ البروتستانتية المتأصلة على أنها التعبير الأمثل لـ [تعاليم] الكتاب المقدس، ولفصل الدين عن الدولة، ولحرمة الزواج الأحادي monogamy. ولأن العديد من الأميركيين، من ذوي الأصول الأوروبية، عُدوا الإسلام، منذ أمد بعيد، جامعاً لخصائص هذه المبادئ بعينها، فقد حاول نُقاد القرن التاسع عشر تكذيب مزاعم المورمونية، على نحو متكرر، عبر المُثاللات الإسلامية. لم يَقُمْ الأدب المناهض للمورمونية بوضع نبي الإسلام وأنبياء المورمون في منزلة واحدة فحسب، لكنه قارن، أيضاً، بين صعود الديانتين ومعتقداتهما وأعرافهما، خاصة تلك التي تُؤكد المفاهيم الاستشرافية المتعلقة بالدجل والاستبداد وتعدد الزوجات⁽³⁾.

(1) Nauvoo: مدينة صغيرة بمقاطعة هانكوك في ولاية إلينوي الأمريكية. وتشير موسوعة ويكيبيديا، على الإنترنت، أن جوزيف سميث قد اشتق الاسم من الكلمة العبرية Nāvu (أن تكون جميلاً) والتي وردت في الآية الثانية من الإصحاح الثاني والخمسين من سفر إشعياء: «ما أجمل على الجبال قَدَمِي المُبَشِّرِ، المُخْبِرِ بالسَّلام، المُبَشِّرِ بالخَيْر، المُخْبِرِ بالخلاص، القائل لصهيون: «قَدْ مَلَأْتُ إلهُك!»، (المترجم).

(2) تي. بي. إتش. ستينهاوس، قديسو جبل روكي (نيويورك: دي. أبلتن آند كومباني، 1873)، 203.

(3) وللإطلاع على الأدب الذي تناول المورمونيين، انظر عمل تشاد جيه. فلييك، بيليوغرافيا مورمونية، 1830-1930 (مدينة صولت ليليك: مطبعة جامعة يوتا، 1978)؛ وملحقه [المعنون] ملحق عشر سنين (1989)؛ وفهارسه (1992)؛ إضافة إلى [كتاب] ديفد جي. وُتْكر، أميركانا المورمون: دليل إلى المصادر ومجاميع الأعمال داخل الولايات المتحدة (بروفو، يوتا: دراسات جامعة بزايم. نينغ، 1995). وللإطلاع على الأعمال المبكرة المناهضة للمورمونية، [انظر] =

وكانت الاستراتيجية الجدلية لإعلان [مقولة] «أكثر من تطابق فريد» بين الكنيسة المورمونية والإسلام قد تزامنت مع نشر كتاب المورمون ذاته، وظلت تحالفاً بلاغياً قوياً، على نحو جيد، في القرن العشرين⁽¹⁾. لقد أقام استمرار هذا الربط [بين المورمونية والإسلام]، وتنوع الانتماء الوطني والمذهبي للنقاد والمنشورات التي عبرت عن ذلك، الدليل الكافي على سيورته واسعة الانتشار⁽²⁾. «الأصل الموضوع، والانتشار المثير للدهشة، والأساليب الضحلة،

= البليوغرافيات المعلقة حواشيها في [كتاب] ريتشارد بيرتن، مدينة قديسي [الأيام الأخيرة] (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1862)، 203-14؛ [كتاب] جولز ريمي، رحلة إلى مدينة Great-Salt-Lake [البحيرة-المالحة-الكبرى]، مجلدان (لندن: ديليو. جفر، 1861)، المجلد الثاني: 561-9. وانظر، أيضاً، الكثالوغ التجاري لمجموعة تشارلز إل. وُدورد المتعلقة بالأدوات المورمونية، والتي أطلق عليها اسم قائمة كتب [دار] سكالاواغيانا Bibliotheca Scallawagiana (نيويورك: بانغز آند كومباني، 1880).

(1) جادل ديفيس ببيت أن الموقف المبكر الذي قارن بين سميث وعهد كان عندما زعم أبتر كول، محرر الصحيفة اليومية التي تصدر في مسقط رأس سميث، أنه «من الجهل والصفاقة عقد تلك المقارنة». بالمرا ريجستر، العدد الأول (18 كانون الثاني 1831): 84، في [كتاب] ببيت، صور عن النبي جوزيف سميث (مدينة صولت لبيك، يوتا: آسبن بوكس، 1996)، 23، 27. وصف كول - الذي كان يكتب بالاسم المستعار أوليفر دُغبري قبل سنة من ذلك - مستشار سميث، أوليفر كاودري، بـ «هذا المحدث الثاني». بالمرا ريفليكت، العدد الثالث (1 حزيران 1830): 28، في [كتاب] فرانسيس ديليو. كبير كام، شاهد جديد من أجل المسيح في أمريكا: كتاب المورمون (مدينة صولت لبيك، يوتا: مطبعة جامعة برآيام ينغ، 1959)، 50، 67. ورغم تأكيد هذا الفصل على الصلة المورمونية-الإسلامية في منتصف القرن التاسع عشر، فإن المقارنة كانت لا تزال قائمة، على نحو بين، في مطلع القرن العشرين، بعد أن تم الاعتراف بيوثا كولاية في الاتحاد (1896). انظر، على سبيل المثال، [كتاب] جيني فاوُلر ولينغ، على التراب الأمريكي. أو المورمونية ديانة الغرب المحمدية (لويزفل، كنتكي: بكت بيلشنغ كومباني، 1906)؛ [كتاب] بروس كيني، المورمونية: إسلام أمريكا (نيويورك: فليمينغ إتش. ريفل، 1912)؛ [مقالة] «المحمدية الأميركية»، ميشنري ريفيو أف ذا وُورلد، العدد 22 (تشرين الثاني 1899): 844-5؛ و[كتاب] فرانك جيه. كانين، دون النبي في يوتا: الخطر القومي لكهنوت سياسي (بوسطن: سي. إم. كلارك بيلشنغ كومباني، 1911).

(2) ولتناقشات أخرى لهذه الظاهرة، انظر [مقالة] هانز ثايم، «المورمونية والإسلام»، [مجلة] العالم الإسلامي، العدد 24 (نيسان 1934): 155-67؛ [مقالة] أرنولد إتش. غرين ولورنس بي. غولدرزب، «هل جوزيف سميث محمد بن أميركي؟ مقالة حول مخاطر القياس التاريخي»، حوار: مجلة الفكر المورموني، العدد السادس (ربيع 1971): 46-58؛ [مقالة] «المقارنة بين سميث ومحمد: استعارة ذاتية أم علم اجتماع النبوة»، [وردت] في [أنثولوجيا] المورمون والمسلمون: أسس روحانية وتحليلات معاصرة، تحرير سينر جيه. بالمر (بروفو، يوتا: مركز الدراسات الدينية، جامعة برآيام ينغ، 1983)، 63-84؛ [مقالة] ماريان بيرسيانتي، «المقارنة بين المورمون والمسلمين»، [مجلة] العالم الإسلامي، العدد 82 (نوز - تشرين الأول 1992): 296-314؛ [كتاب] برل إل. غيفنز، ألعى خبيثة على المصطفى: المورمون، الأساطير. والقامة هرطقة (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1997)، 130-3؛ و[مقالة] أرنولد إتش. غرين، «المورمونون والإسلام: من اللاهوت الجدلي إلى الاحترام المتبادل والتعاون»، دراسات جامعة برآيام ينغ، المجلد 40 (2001): 199-220. وجد غرات جُونز تطابقات ومقارنات مفيدة بين زعماء المورمونين وأحوالهم وزعماء الأحمدية [القاديانية]، وهي طائفة مسيحية messianic ذات نزعة إسلامية أسسها ميرزا غولام أحمد في أواخر القرن التاسع عشر. «أحمديو الإسلام: مواجهة ووجهة نظر مورمونية»، حوار، العدد 19 (صيف 1986): 40-1، 51.

والإخلاص الأعمى، ودأب الطائفتين الذي لا يكل - هي أوجه الشَّبهِ اللافتة للنظر [بينهما]»، أكدت [صحيفة] صَلْبُون لِتِرَرِي مَسَنَجَر في العام 1848⁽¹⁾. وبعد ثلاثة أعوام، شهدت ذِي أَمْرِكَن وَغَرِيْثُو - وهي مجلة ناطقة بلسان مجموع قُراء ذوي ميول سياسية معارضة - في مقالة بعنوان «محمَّد اليانكي Yankee» على أن «نُمة وجه شَبهٍ جديرًا بالاعتبار بين «المورمونية»، في ملاحظتها الرئيسة، وتلك التي بشر بها محمد. فهما يُقران - حسب وجهة كاتب المقال - مبدأ القوة المُستبددة، ونشر [تعاليمهما] كَرهًا. كما يُبشّران بعنيتين حِسيتين موعودتين أُعدتا للخيرة البَرَّة»⁽²⁾.

وكان أحد الأسباب الرئيسة التي دفعت المجادلين إلى توظيف الخطاب البلاغي الإسلامي على الكنيسة المورمونية ماثلاً في سعيهم إلى تخدير قرائهم، على نحو أكثر فاعلية، من ظاهرة ظنوا أنها تجمع بين التحدى اللاهوتي للعقيدة المسيحية، والخطر العسكري على الولايات المتحدة، والمجابهة المُفسدة للمبادئ الأخلاقية التقليدية. كانت عناوين المنشورات المناهضة للمورمونية حافلة باستعارات «تكشف»، و«تفضح»، و«تُميط اللثام» عن «أسرار» و«جرائم» و«أهوال» الطائفة الأميركية حديثة التشكُّل. ربط المجادلون الأميركيون والبريطانيون، المنتمون إلى طوائف دينية أكثر رسوخاً، المورمونية بالإسلام للتقليل من شأن مزاعم [قديسي] الأيام الأخيرة من خلال ربطها بالتراث الاستشراقي الذي عَدَّ الإسلام [ديانة] غير روحانية مفروضة بالقوة. لاحظ كريغ إل. فُوسْتَر أن «ربط المورمونية بالإسلام كان إسقاطاً مُجرّداً للصورة النمطية الغربية، المتعلقة بالخيانة [الزوجية] والحسبة الغريزية، على الدين المُزْدَرَى»⁽³⁾. «وبما أن صعود المورمونية قد أنجز، على نحو جيد، [ذلك] العمل الثقافي الهادف إلى تجريد الآسيويين من إنسانويتهم أو، على الأقل، تصويرهم على نحو شيطاني» - أوضح تيري إل. غُفْنَز، في دراسته للأدب القصصي المناهض للمورمونية - «فتوظيف تلك

(1) «سيرة المورمون»، صَلْبُون لِتِرَرِي مَسَنَجَر، العدد 14 (تشرين الثاني 1848): 641.

(2) ذِي أَمْرِكَن وَغَرِيْثُو، العدد 13 (حزيران 1851): 559. كما أكدت ذَا كَرِسْتِن إِنْغَرَامْتِر، في العام 1855، أن «كُلًّا من <جوزيف سميث ومحمد> قد زعم أنه يُوحى إليه من السماء؛ [هذا] ولم يُوقر رسالة المسيح كما ينبغي، محافظين على تفوق رسالتيهما فحسب؛ [إضافةً] إلى أنهما قد سعيا، في نهاية المطاف، إلى توفير شرائع تُطلق العنان لأهواء ورغبات وضیعة من أجل الحفاظ على مكانتهما الرفیعة وصونهما بطرائق الديانتين اللتين بشرا بهما». إي. فييل سميث، «هجرات، ومقاصدها»، كَرِسْتِن إِنْغَرَامْتِر، العدد 24 (تموز 1855): 44-5.

(3) كريغ إل. فُوسْتَر، «اللغة المجازية الفيكتورية الإباحية في الأدب المناهض للمورمونية»، مجلة التاريخ المورموني، العدد

المقولات الجاهزة كان أسهل من تكوين هوية غربية من العدم»⁽¹⁾.

وتكشف دراسة معمقة لطوبوغرافية المقارنة الإسلامية-المورمونية، في هذا الفصل، عن حدود أكثر تعقيداً لهذه المماثلة البلاغية بين ما كان، حينئذ، مجموعة صغيرة من منبوذي [طائفة] دينية محلية وديانة عالمية رئيسة حية. وفيما حالت طبيعة المقارنة، بطرائق عدة، دون [القيام بـ] استقصاءٍ جديٍّ لمزاعم أيٍّ من المجموعتين الدينتين- والذي هو، في الواقع، جزء رئيس من المنفعة [التي تحققها] الإسلاموية المحلية- فإن سِرَ أغوار هذا الأرشف جاء ليكشف عن عملية إسقاطٍ [فكري] عابر للحدود القومية وربطٍ [ذهني] أنجزت أبعاداً أكثر دينامية للعمل الثقافي أكثر مما قد تُوجي بساطة المغايرة البلاغية وحدها، وما ينجم عنها من ضحالة [في التفكير]. عملت المقارنات التبادلية بين المورمونية والإسلام، بشكل واضح، على إنكار مزاعمهما. ومع ذلك، فإن الاستعارات والتلميحات ذاتها قد عملت، أيضاً، على عولمة ملاءمة الأمة عبر ربط مناطقها الغربية القصية، وجدالاتها الدينية المحلية، بالآفاق الدنيوية للشرق الأدنى المقدس وبملاحمه التاريخية أيضاً. هكذا، وسع استجلاّب المقارنات الإسلاموية- كوسيلة لتغيير ماهية التحدي الديني الذي تفرضه المورمونية على القارة- من مدى تردّد الأصداء الرمزية للتطورات الحدودية وتحويلها إلى مُدونات أكثر دنيوية. وبذلك انهمك النقاد المناهضون للمورمون في دراسة شكل من الرموز [الدينية] المضادة التي أفضت إلى المنظور العالمي واسع النطاق الذي تبناه المورمونيون وسيلة للدفاع عن مزاعمهم ومحاولات تشويهها.

لقد عززت الجدالات المورمونية، والاستراتيجيات الإسلاموية الساعية إلى إدراكها، من إيمان مواطني الولايات المتحدة أن التاريخ والقَدَر العالميين كانا مرتبطين بالأحداث القارية التي تحدث داخل شواطئهم. كما نقلت الحملة البلاغية الشرسة فحوى الأحداث الألفية المثيرة، التي لم تكن قد ظهرت حتى ذلك الوقت في الشرق، وحولتها إلى معضلة سياسية للقَدَر الجلي؛ أعني: الاندماج الملائم للمناطق الغربية في جسد الدولة القومية المتنامي. وبهذه

(1) غِفْنَز، أفعى خبيثة على الصُطْلَى، 133. جادل غِفْنَز أن مؤلفي الروايات المناهضة للمورمونية قد وظفوا أعراف الاستشراق لتشويه الهوية الغربية للمورمونية، على نحو كاريكاتوري، وإضفاء بُعدٍ ماديٍّ عليها، من أجل المحافظة على مسافة تفصلها عن الهويات الأميركية والمسيحية المقبولة. «التصوير الكاريكاتوري [كوسيلة] للاحتواء: الاستشراق، والعبودية، وبناء إثنية مورمونية في الأدب القصصي الشعبي للقرن التاسع عشر»، [مجلة] قرآن القرن التاسع عشر، العدد

الطرائق، كشف صعود المورمونية (وردود أفعال نقادها)، على نحو تهكمي، أبعاداً ثقافية جديدة مهمة للخطاب البلاغي الأسطوري للتوسع القومي. وتُعتبر هذه الأبعاد، على نحو مثير، عن الأطروحة الأوسع لهذا الكتاب، القائلة إن خطاب الإسلاموية البلاغي قد عمل على احتواء التحدي العالمي للإسلام عبر تحويل اختلافه الغريب إلى مصدر محلي ساعد على عوامة التجربة القومية كظاهرة عالمية وثيقة الصلة بها.

الغرب الأميركي كمشرق محلي

يحتوي كتاب المورمون على ملاحم تتناول القبائل التوراتية القديمة، كمثل [تلك القبائل] من ذرية يوسف التي هاجرت إلى العالم الجديد، بعد أن سيقَ اليهود إلى العبودية في بابل. ولقد تطلعت كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة إلى إعادة سلطة المسيح إلى التاريخ المبكر لإسرائيل وإعادة تشييد مُلك صهيون في نصف الكرة الغربي⁽¹⁾. كان الروائي آلين ديليو. ثورغي قد وصف الديانة المورمونية، ذات مرة، بـ «[الديانة] الأميركية التي أضفى عليها التقليد المسيحي بُعداً مشرقياً»⁽²⁾. وقد زعم مُروجو [الأفكار المناهضة للمورمونية]— حين عدوا المورمونية إسلاماً أميركياً— بنقيض ذلك قائلين إن المورمونية قد أضفت على أميركا بُعداً مشرقياً حين جلبت الإسلام إلى عُقر دارها. كما وظف الجدل المناهض للمورمونية الإسلاموية لإنكار المزاعم التي تربط المورمونية بالتاريخ التوراتي، ولتصوير الملة المحلية على أنها نتاج العالم الجديد لمحمد وتعصبه. مثلت المورمونية— وتشبيدها المزعوم لـ [جبل] صهيون داخل أراضي الولايات المتحدة— بالنسبة إلى هؤلاء النقاد، مثلاً محلياً على الكيفية التي عزز، من خلالها، فساد المسيحية المتواصل، من السيطرة الرمزية للإسلام على الطموحات البروتستانتية لاستعادة الأرض المقدسة وتطهيرها من الدنَس. وهكذا تناول هذا الاستخدام الاستراتيجي للإسلاموية المحلية بالنقد مزاعم كتاب المورمون القائلة بمرورية أميركا الشمالية بالنسبة إلى تاريخ العالم الديني. فإذا كان المورمونيون قد زعموا إحياء الأيام الأولى لإسرائيل وحشد القديسين كتجربة أميركية، فقد مكن الجدل المناهض لهم أميركيين آخرين من تصوير تجربتهم كصدى لصعود ديانة الإسلام وتطورها. وكان النقاد قد ألحوا إلى أن

(1) جان شيس، المورمونية: حكاية تقليد ديني جديد (أوربانا: مطبعة جامعة إلينوي، 1987).

(2) آلين ديليو. ثورغي، نُزل بن (بوسطن: روبرتس برذرز، 1887)، vii.

المورمونية تجسّد مُتجددًا للنموذج الإسلامي الأصلي مما أدى، على نحو فعال، إلى اغتراب [كلا النموذجين] عن أية صلة تربطهما بالهوية المسيحية؛ وذلك عبر تحويل الأعراف الاستشراقية المتعلقة بتاريخ الإسلام وشخصية الأتراك وتوظيفها على أقلية محلية و ظاهرة دينية. متمرّكين، على نحو حذِر، بين ما عدوه التجاوزات المُفرطة للغرب المورموني والشرق الإسلامي، رسخ الكُتاب المناهضون للمورمونية، العابرون بكتاباتهم حدود الأطلسي، معتقداتهم بسعيهم إلى المزاوجة بين الديانتين كهرطقتين متبادلتين واضحتين ومن ثمّ الحكمُ عليهما بالتدجيل المُشترك.

ولقد حوّل نقاد المورمونية [ولاية] يُونَا إلى مشرق محلي، كوسيلة للإشارة إلى تَبَائِنِها المادي والأخلاقي عن أطراف النزعة البروتستانتية المنتشرة في طول مناطق الساحل الأطلنطي وعرضها. أصبحت المورمونية مرتبطة، في الدّأكرة الشعبية، على نحو جلي، بمدينة صُولت لِيك، بعد أن قاد بَرَايَام يَنغ المورمونيّين غرباً، انطلاقاً من مدينة نُوفُو في إِينُوي خلال 1846-7. دفع حوض غرِيت صُولت لِيك [البحيرة المالحة الكُبرى] - التي يُغذّيها نهر أطلق عليه المورمونيون اسم الأردن - بالكثيرين إلى مقارنة قيام مدينة المورمون بسدوم قرب البحر الميت، أو بالميرا المحاذية للصحراء السورية، وهو رفض واضح لمزاعم المورمون التي عدت [المدينة] قُدساً جديدةً أو [جبل] صهيون الجديد⁽¹⁾. كما ساعد جدل المورمون الذي عد الأميركيّين الأصليين في الغرب أنهم «لَامَانِيُون»⁽²⁾ تحذروا من قبائل تورانية، في الشرق

(1) ويتضح توافق هذه الاستراتيجية مع مفاهيم بروتستانتية راسخة تتعلق بالألفية الأميركية من خلال حقيقة أن البلدة النيويوركية التي انتقلت إليها عائلة جوزيف سميث، في 1816، عندما كان في العاشرة من عمره، سُميت بالميرا، وهي مدينة عُرفت في الكتاب المقدس بدمر. أجرى المرحّلون إلى غرِيت صُولت لِيك تحاليل مُركبة لِمياها بذات الطرائق التي اختر بها مرتلحون إلى شرق المتوسط محتويات البحر الميت. انظر كامل الفصلين اللذين تناولا «بحر أميركا الميت»، الفصل الثامن من [كتاب] فترهيو لُودلو، قلب القارة (نيويورك: هيرد آند فُتن؛ كيمريديج، ماساتشوستس: رُفر صايد بَرس، 1870)؛ والفصل الثالث عشر من [كتاب] وليام إلْكَاثَا وَوُتْرز، حياة بين المورمونيّين ومسيرة صوب صهيونهم (نيويورك: فُورهد، سيمسن آند بوند، 1868). وعقب الحرب المكسيكية مباشرة، أرسلت بحرية الولايات المتحدة بعثة خاصة إلى الشرق الأدنى لاستكشاف البحر الميت. أنظر [كتاب] وليام فرانسيس لِنش، سرديات بعثة الولايات المتحدة إلى نهر الأردن والبحر الميت (فيلادلفيا: بي آند بلانشارد، 1849).

(2) اللامانيون Lamanites: شعب إسرائيلي من ذرية لِيهي Lehi وإسماعيل Ishmael اللذين هما من نسل يوسف المصري. كان هذا الشعب جزءاً من مستعمرة النبي لِيهي الذي أمره الله أن يغادر القدس ويتوجه إلى أرض ميعاد جديدة (في نصف الكرة الغربي). وكان الشعب اللاماني، وفقاً لكتاب المورمون، خلال أول 600 سنة من تاريخه، مرتبطاً، على نحو ما، بلامان Laman ولِيمُول Lemuel، أكبر أبناء لِيهي. وتشير التسمية، في بعض الأحيان، إلى «قوم =

القديم، على ربطهم بقبائل بدو شرق المتوسط⁽¹⁾. وكانت غريس غرينود، الكاتبة الأكثر مبيعاً، قد نوهت، في سرديات رحلاتها إلى يوتا، بهذه الهالة الاستشرافية، مشيرة إلى «تتمتع المنطقة برمتها بمظهر أجنبي متفرد على نحو استثنائي؛ غريب وعتيق ومهيب... وهو يذكرنا، دون ريب - وبمعزلٍ عن تسمية الكتاب المقدس - بفلسطين⁽²⁾». قارن كتاب آخرون الغرب الأقصى بالشرق الأدنى عبر إسلاموية ذات مخيال أكثر إبداعاً. زعمت مقدمة العمل الشعبي الظريف، رحلات بين المورمونيين، الذي كتبه أرتيمس وورد، في العام 1864، أن «القبة المتوجة بالهلال ومنارة المؤذن muezzin تتوقان إلى إضفاء مهابة المشرق الآسيوي على مدينة صولت لبيك⁽³⁾». «لا تُضاهيها <مدينة> أميركية أخرى»، زعمت رواية مناهضة للمورمونية، كتبت سنة 1879: «تبدى، منظورة من بعيد، وكأن لها مظهراً مشرقياً واضحاً، دون ريب. هكذا نتخيل - نحن سكان الغرب الأقصى الذين لم نحلم سوى بالشرق - كيف تبدو دمشق... <ب> برج قد يتكفل بمئذنة،... [و] سماءٍ تحمل أكثر من صفاء الشرق في الأعالي». وكانت المؤلفة قد أسمت مستعمرة المورمون في يوتا: «الاستشراف في الغرب الأقصى»⁽⁴⁾.

وسمّ مروجو [الأفكار المناهضة للمورمونية] رحلة المورمون إلى يوتا - وتلك التي قاموا بها إلى نوfo، في وقت سابق - بـ «الهجرة hegra» (من [الكلمة] العربية «hijrah»)، مع إشارة مُحَدَّدة إلى هجرة محمد من مكة إلى المدينة، الذي دشن بداية الحقبة الإسلامية التي تُوافق سنة 622، وفقاً للتقويم المسيحي⁽⁵⁾. فيما أكدت بعض الروايات أن قديسي المورمون

= لاما؛ ويمكن أن تشير، في أحيانٍ أخرى، إلى غير المؤمنين، متجاهلة سلسلة النسب، وفقاً لتحديدات سياقية تتعلق بالشعوب والزمان والمكان. نقلاً عن الموسوعة المورمونية (نيويورك، ماكملين نبلشينغ كومباني، 1992): 804. (المترجم).

(1) بيرتن، مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]، 102؛ آر. دبليو. ماك، «المورمونية في إلينوي»، في: أميركن ريفيو، العدد التاسع (آذار 1852): 221.

(2) غريس غرينود، حياة جديدة في أراضٍ جديدة: مُدَوَّنَاتُ رحلة (نيويورك: جيه. بي. فورد آند كومباني، 1873)، 141. (3) إدوارد بي. هينغستين، «تقدمة إلى (رحلات) أرتيمس وورد بين المورمونيين»، الأعمال الكاملة لأرتيمس وورد (تشارلز إف. براون) (لندن، 1870)، 181. لم يتم الترحيب بأرتيمس وورد في يوتا لأنه استخدم، في أثناء رحلته، لهجة عامية خاصة واصفاً المورمونيين بـ «مجموعة من اللصوص المجردين من المبادئ الأخلاقية في أية موضع يزفرون فيه أنفاسهم على الكرة الأرضية» (215).

(4) تشارلز هير كلارك، مأساة نومس دنبار. حكاية مدينة صولت لبيك (فيلا دلفيا: جيه. إم. ستندار، 1879)، 10، [وردت في كتاب | غينز، أفعى خبيثة على المصطفى، 132.

(5) كان يُنظر إلى أية تحرك يأتي به المورمونيون على أنه هجرة. ذُكر أو. تيرنر «هجرة hegra» المورمون < إلى =

حين يَصِلون مدينة صُولت لِييك، من أي مكان في العالم، فإنهم «يسجدون على الأرض مثل المسلمين حين تتبدى لهم الصروح المقدسة لمكة»⁽¹⁾. كما ربط ريتشارد بيرتن، في كتاب رحلاته حول قديسي الأيام الأخيرة، «أرض الغرب المقدسة»، (والذي هو واحد من أكثر الكتب رواجاً في القرن التاسع عشر)، مدينة صُولت لِييك بمدينة المسلمين المقدسة، كما ربط بين الجبال التي أطلت على كلا المدينتين حين دعا Ensign Peak⁽²⁾ «جبل نُورِ Jebel Nur مكة الجديدة هذه، وهي إشارة إلى «جبل النور» الذي يُعرف، أيضاً، بجبل حِراء، حيث نزل الوحي على محمد أول مرة⁽³⁾. لم يهدف ذلك الجدل إلى إنكار المزاعم المورمنية الساعية إلى

= كيرتلاند» في [مقالته] «أصل دجل المورمون»، *ليتلز ليفنج إيج*، العدد 30 (30 آب 1851): 431. فيما وصف جون هايد الابن الفرار من كيرتلاند سنة 1837، قائلاً: «لقد رافق برّايم ينغ محمداً الثاني، في هجرته الثانية، فكانت مِزُوري المدينة Medina التي فتحت أبوابها لاستقبالهما». المورمنية: زعماءها ومقاصدها (نيويورك: ديلو. بي. فترديج أند كومباني، 1857)، 138. وكانت مقالة [نُشرت] في *النيويورك تايمز* تصف حرب المورمون تحمل عنوان: «مُهمهم من يوتا». أربعة آلاف مورموني يرتحلون جنوباً. محاولات الحاكم كَمِنغ العقيدة لايقاف الهجرة Hegira⁽⁴⁾ (16 حزيران 1858): 5. ساعد هذا التوظيف للمصطلحات الإسلامية على مواقف وحالات أميركية في أن تتبنى اللغة الإنجليزية- في نهاية المطاف- تلك الكلمات، مثل «هجرة hegira» و«مكة mecca»، كاستعارات غير إيديولوجية.

(1) أوستن إن. وُورد، *البعث في يوتا، أو، مشاهد ومناظر بين المورمانيين*، تحرير ماريا وُورد (نيويورك: ديربي أند جاكسون، 1857)، 17. وكان وُورد قد اقتبس وصف روايته من حكاية رحلة الفرنسي جولز ريمي إلى يوتا، والتي تقع في مجلدين، حيث يزعم، قائلاً: «هي عادة القديسين الذين يصلون من أوروبا، أو من الولايات الشرقية، أن يسجدوا على الأرض حالما تظهر لهم المدينة المقدسة، مثل الحجاج المسلمين حين تتبدى لهم الصروح المقدسة لمكة». *رحلة إلى مدينة غريت-صُولت-لييك*، المجلد الأول: 186. كما لاحظ ريتشارد بيرتن ردود أفعال مشابهة آن روية [جبل] صهيون الغرب لأول مرة. «في هذا المكان، يُفضي الحجاج المهاجرون، مثل حجيج hajjis مكة، بما اعتزم قلوبهم من مشاعر حُبست زمناً طويلاً بالنشيج والدموع، الضحك والتهاني، الترانيم المقدسة ونوبات الهستيريا». بيرتن، *مدينة قديسي الأيام الأخيرة*، 198.

(2) وتعني، حرفياً: أعلى أو قمة الراية؛ وهي قمة تل شمال مدينة صُولت لِييك. وكان برّايم ينغ وبعض رفاقه الأوائل قد تسلقوا التل، في 26 تموز 1847، إلى قمته التي أسماها بهذا الاسم، قائلاً: «ها هوَ الموضع المناسب الذي نرفع رايثنا عليه لجميع الأمم». وتشير بعض مصادر المورمون، على الإنترنت، إلى أن دلالة التسمية مستوحاة من النبوة التوراتية: «فَيرَفُ رايةً للأمم من بعيد، وَيُضْفِرُ لَهُم من أقصى الأرض، فَإِذَا هُم بِالْعَجَلَةِ يَأْتُونَ سَرِيعاً»... «يا جميع سُكَّانِ الْمَسْكُونَةِ وَقَاطِنِي الْأَرْضِ، عِنْدَمَا تَرْتَفِعُ الرَّايَةُ عَلَى الْجِبَالِ تَنْظُرُونَ، وَعِنْدَمَا يُضْرَبُ بِالْبُوقِ تَسْمَعُونَ» (إشعيا، 5: 26؛ 18: 3). (المترجم).

(3) بيرتن، *مدينة قديسي الأيام الأخيرة* [الأيام الأخيرة]، 197-8، 287، 300، 359. انظر [كتاب] *حيمس بي. ألن وغلن إم. ليونارد، حكاية قديسي الأيام الأخيرة* (مدينة صُولت لِييك: دُزرت بُك كومباني، 1976)، 319. وربما كان لِبِيرْتِن تجربة شخصية مع الإسلام والمورمنية أكثر من أي فرد آخر في القرن التاسع عشر. ففي 1853، تنكر في ثياب درويش مسلم، مُطلقاً على نفسه اسم ميرزا عبدالله، وقام بالحج إلى مكة. انظر [كتاب] ريتشارد بيرتن، *الحكاية الشخصية لـ [رحلة] حج إلى المدينة ومكة* (لندن: لُونغْمَنْ، براون، غرين أند لُونغْمَنْ، 1855: 6).

إعادة بناء الأرض المقدسة في أميركا الشمالية فحسب، بل صور المنطقة المحلية، على نحو أكثر غرابة وعالمية، بطرائق لفتت انتباه مغامرين، كريتشارد بيرتن، إلى الغرب الأميركي أيضاً. وفيما حصر كثير من الأميركيين [عمليات] التحويل الطوبوغرافي في نطاق مستعمرات مورمونية محددة، إلا أن الأوروبيين، من أمثال بيرتن، قد أدركوا الغرب الأميركي، برمته، وفقاً لشروط غريبة مُشابهة، في بعض الأحيان، لتلك التي أول الأميركيون، عبرها، المشرق الإسلامي. «أكان سيظهر محمد آخر»، كتب روبرت ساوذي، الكاتب الإنجليزي، في آذار 1829 - حتى قبل نشر كتاب المورمون - «فلا مكان في العالم يستطيع أن يجد فيه مجالاً أوسع، أو فرصة أعدل، غير منطقة الاتحاد الأنجلو-أميركي تلك، حيث تتحرر الولايات الأقدم، على نحو مستمر، من عبء الجزء المضطرب من سكانها، تاركة القوانين والأناجيل التكفل به إن استطاعت»⁽¹⁾. وكان صعود كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة، في الولايات المتحدة، بالنسبة إلى بعض النقاد البريطانيين، قد أكد الأفكار المتحيزة التي حملوها تجاه همجية الأميركيين ونزعتهم إلى الشك، حتى بعد أن بدأ مبشرون من الولايات المتحدة رد بعض المورمونيين عن ديانتهم، في إنجلترا، مطلع 1837. ويكشف استقصاء لوجهات النظر الروسية المتعلقة بالمورمونيين، التي راجت منتصف القرن التاسع عشر، أن «مسألة شبه المورمونية بالإسلام... تظهر، على نحو وثيق، في كل كتابة روسية حول المجتمع المورموني»⁽²⁾. لقد شاطر الأميركيون المناهضون للمورمون [الأوروبيين] هذا التباين الاستطراذي في عد المورمونية تجربة إلحادية، وهي استراتيجية أوحى برغبتهم في الحصول على شرعية عابرة للأطلسي، لكنها أعادت نشر الخطاب البلاغي الإسلامي، على نحو أوسع، لتحديد المواقف الأميركية وفقاً لشروط عالمية عوضاً عن إقصائها وإحالتها إلى محيط الهمجية وتفسيرها وفقاً له. أما بالنسبة إلى كثير من القراء البروتستانت، فإن الربط بين الإسلام والمورمونية قد عُدَّ

(1) روبرت ساوذي، السير توماس مور، أو ندوات حول تقدم المجتمع ودلائله. مجلدان (لندن: جون موراي، 1829)، المجلد الثاني: 42. وردت الفقرة المقتبسة في صفحة عنوان كتاب ألفه هنري كاسول، والتي عدها «نبوءة»، أو «خلاصة فريدة»، لتبشيرها بصعود المورمونية في ذات الوقت الذي كان فيه «محمد الأميركي منهمكاً في ترجمته المزعومة [لكتاب المورمون]». هنري كاسول، مدينة المورمونيين، أو ثلاثة أيام في نوفمبر سنة 1842 (لندن: جيه. جي. إف. ريفنغتون، 1842). Xiii. ويمكننا العثور على الاقتباس في مفتاح [كتاب] ريتشارد بيرتن، مدينة قديسي [الأيام الأخيرة].

(2) ليلاند فترز، «دراسة الكتاب الروس لعادات المورمون وأسلوب حياتهم، 1857-72»، جوار: مجلة الفكر المورموني، العدد

هذه الديانة الجديدة خارجة عن نطاق المَقْبُولِيَّة acceptability الدينية، من أجل تعزيز حدود المعايير المذهبية. ولكن العمل الثقافي [لتلك] الموازنة كان مُتنوعاً، مُتكيفاً مع الأحداث المتغيرة في المورمونية والتاريخ القومي على حد سواء، مثلما تكيف مع التكافؤات المُتَحَوِّلة للإسلاموية أيضاً. وكان تأكيد الأوصاف الإسلاموية على غرابة المورمونية قد أضفى بُعداً حِسِّياً عليها، على نحوٍ فاعل، بِطرائق انتهكت مقاصد النقاد المناهضين للمورمون، مما أدى إلى عَدِ [ذلك] الدين نقيصاً غريباً، ومثيراً، للأعراف الأخلاقية البروتستانتية، إن لم يكن بديلاً عنها. جلب ذلك الخطاب البلاغي مزيداً من الاهتمام بقديسي الأيام الأخيرة، ولعله كان ذا أثر غير مقصود لإضفاء الشرعية على جاذبيتهم. وكان بعض الكتاب من ذوي النزعة الدُنْيوية الواضحة، والذين أضفوا على المورمونية بُعداً إسلاموياً، مفتونين بِمَكَّة العالم الجديد الناشئة في مدينة صُولت لِيك- خاصة فيما يتعلق بتخيُّل أعراف تعدد الزوجات- أكثر من خشيتهم من خطر غلوائها اللاهوتي. عَدَ الكتاب الغرابة المُركبة لمورمونية ذات بُعد إسلاموي كوسيلة ذات تأثير مُمتد، لجذب الجماهير إلى نتائجهم المختلفة، سواء كان دافعهم الإبلاغ عن حَقِّ أخلاقي أو تعليل النفس بدعابة هُزلية. وبذلك، مكنت أعراف الاستشراق الإسلامي البروتستانت البيض الشماليين من التغلب على تحديات الإسلام والمورمونية والإفادة منها على حد سواء؛ وهو شكل من أشكال التعويض الثقافي لعجزهم عن القضاء على أية من الديانتين المتنازعتين.

«محمد الأميركي»: استعادة الأرشيف المناهض للمورمونية

قدم محمد وديانة الإسلام أنموذجاً تاريخياً وبلاغياً رئيساً إلى النقاد الذين رغبوا في تشويه مزاعم التجربة الدينية المورمونية. فقد نظر هؤلاء الكتاب إلى الديانة الجديدة على أنها عودة للتضليل الهائل الذي لم يشهدوا له مثيلاً منذ أيام صعود الإسلام، ثم أسهبوا في إيجاد أَرشيف شامل حوى المزاعم المورمونية عبر التمثيلات الإسلاموية. لقد تم إطلاق اسم «محمد أُنْتَارِيُو Ontario»، على نبي المورمون، جوزيف سميث الابن، في مطلع 1831، تَيمُّناً بالمنطقة الغربية من نيويورك حيث تولى التبشير برسالته⁽¹⁾. وحالما شرع المورمونيون في الرحيل غرباً،

(1) جيمس جي. بِنْت، «الديانة المورمونية- الطموح الإكليريكي غربي نيويورك- المورمونيون وقد ارتحلوا إلى أوهايو»، نيويورك هيرالد (1 أيلول 1831): 103، وردت في [دراسة] ليونارد جيه. أرنغتن، «تقرير جيمس غوردن بِنْت للعام 1831 حول المورمونيين»، بحوث جامعة برنهام، العدد العاشر (ربيع 1970): 362.

بمجتذبين مُشايعين كثر أثناء رحلتهم، تعاظمت الألقاب حتى اشتملت على «محمد اليانكي Yankee»، و«محمد الأميركي»، و«محمد المعاصر»⁽¹⁾. وكان وليام إس. وست (الذي تحدى مزاعم المورمونية، سنة 1837، بينما كانوا متمركزين بـ كيكير تالاند في أوهايو) قد شجع قُرأه أن يُرسلوا إلى منزله أية معلومات جديدة بالتصديق، تُدين المورمونية على أنها ضلال. «ذاك أني مُتيقن» - قال، مؤكداً - «بأن أية معرفة لحقيقة المورمونية سوف تضعها في منزلة واحدة مع المُحمدية»⁽²⁾.

وكان المُعادِل الذي رسمه مروجو الأفكار المناهضة للمورمونية بين كتاب المورمون والقرآن مظهرًا مهمًا لمحاولاتهم الساعية إلى الحُط من قَدْرِ كلا الكتائين المُقدسين إلى مصاف التخيلات والأوهام. كما عُدَّت المورمونية، بلا جدال، عودة للطقوس اليهودية، وعُدَّ زعماءها كالأخبار الكاثوليك، لكن هذه الانتقادات لم تُفلح في زحزحة المورمونية عن صلتها المزعومة بالماضي المسيحي على أكمل وجه مثلما فعل ربطها بالإسلام. كان هذا التركيز على التدجيل في غاية الأهمية لأنه نأى بكثير من المورمونية عن الخلفيات العرقية المماثلة التي يشاطرونها أولئك الذين يحطون من قَدْرهم. «إن محاولة إلحاق الديانة الجديدة بكلمة الرب هي تمثل... سلوك محمد وخطورته»، مثلما جزم كُراس ديني بريطاني دعائي مناهض للمورمون. ورغم زعمه أن كلا الكتائين المُقدسين كانا «مُؤلفين بائسين» عملت «أفكارهما المتطرفة» على «إبطال أثر الإلماعات الدينية» التي ينطويان عليها، إلا أن مؤلف الكُراس لم يُعدهما سوى حكايتين رومانتيكيتين تركتا أتباع كل منهما «قانعين بالمسرات الحسية الدنيوية [وتلك الموعودة] في الجنة»⁽³⁾. كما استشهد رئيس إحدى جامعات الطب في فيرجينيا بـ

(1) <هنري ماينيهو>، تاريخ المورمونية: أو قديسو الأيام الأخيرة. مع سيرة حياة جوزيف سميث. «محمد الأمريكي». وموته. (أوبيرن، نيويورك: ديربي آند ملر، 1853). «في غاية الأهمية من الإمبراطورية المورمونية. - التقدّم المدهش لجو سميث، محمد المعاصر. - انتشار الديانة المورمونية وثورة الدين الجديد التي في متناول اليد»، نيويورك هيرالد، العدد الثامن (17 حزيران 1842): 2. واشتملت صفات أخرى على: «محمد الثاني هذا»، هايد، المورمونية، 138؛ «محمد المورمون»، جون سي. بينت، تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]: أو. كشف حقيقة مُجوس سميث والمورمونية (بوسطن: ليلاند آند ويتنغ، نيويورك: بزاڤري، صُودن، 1842)، 151؛ و«محمد القرن التاسع عشر»، «المورمونيون»، كرسيتين غزرامير، العدد 64 (أيار 1858): 432.

(2) وليام إس. وست، بعض حقائق مدهشة تتعلق بصعود المورمونية ومطامح المورمونية (بريسفيل، أوهايو، 1837)، 15.

(3) صموئيل هينينغ، وُزِنَت المورمونية بِالْأَوَازِين المُقدسة فَوُجِدَتْ نَاقِصَةً (دوغلاس، آيل أف مان: روبرت فارغر، 1840)، 5، 55، 42، 64. وصف هانينغ كتاب لمورمون بـ «حكاية لا تُشبّه أية شيء، حَدَث في تجربة أي شعب. نادراً ما يتفوق القرآن... عليها، حين يؤكد محمد لأتباعه أن الملك جبريل قد دق بابه آمراً إياه امتطاً صهوة الدابة ذات الستة عشر

«السخافات الوضيعة لكتاب جُجو سميث» رفقة «تخييلات محمد»⁽¹⁾. أحال أحد القساوسة كتاب المورمون المقدس إلى مصاف [أدب] الرومانس، حين علق قائلاً أن «تخييلات محمد، وحكاية روبنسن كروزو، أو مسامرات الليالي العربية»، هي كتبٌ جديرة بالاحترام رفقة كتاب المورمون»⁽²⁾. إن اختزال مزاعمها الإلهية إلى خرافات مُتخيلة ومخيلات دنيوية قد أضعف الثقة بالسلطة الدينية للمورمون والمسلمين على حد سواء. ومع ذلك، ورغم وصف الكتّابين المقدسين بالمدلّسين «الفظيعين»، «الوضيعين»، فقد أكدت هذه الأعمال الهجومية على القُوّة التخيلية لهذين الأثرين [الأدبيين] بطرائق رومانتيكية.

لقد وسع الجدل المناهض للمورمونية من نطاق تلك المقارنات الإلغائية بين كتابي الديانتين المقدستين من خلال الاعتماد على روايات تاريخية تتعلق بالكيفية التي استقبل فيها نبياهما الوحي عبر وسيط الملائكة⁽³⁾. تحدث جون هايد، المُرتد [عن المورمونية]، في العام 1820، عن الوحي الذي أنزل على سميث، موضحاً أن «الرب الأب ويسوع المسيح نزلوا عليه من السماء وأخبراه، على شاكلة جبريل محمد، أن جميع خطاياهم قد غُفرت؛ وأن الله اختاره لإعادة إحياء مملكته والتبشير بالإنجيل من جديد، وأن جميع الملل هي ملل ضالة، إلخ». وكان أحد المُفترّين قد لاحظ في العام 1841، قائلاً: «يجدر بنا التوقّف لحظةً لنذكر الشّبّه بين هذه القصة والحكاية التي رواها محمد حول نزول الوحي عليه لأول مرة؛ قدوم جبريل الملاك إلى غاره، وتطهيره من الخطيئة الأصلية»⁽⁴⁾، والوعد بتنزّل آتٍ حين يُسرّى به إلى السماء».

جناحاً، ثم طار معه أسرع من البرق». (42).

(1) جون توماس، دكتوراة في الطب، صور قلمية لصعود المورمونية. تقديمها وتحتها (لندن: آرثر هُويل، 1847)، 2. وانظر [كتاب] بومروي نُكر، جذور المورمونية، صعودها وتقديمها (نيويورك: دي. أبلتن أند كومباني، 1867)، 124.

(2) إدموند كلاي، تعاليم الـ «المورمون» وأعرافهم، والشخصية الأخلاقية لنبيهم جوزيف سميث. كما وصفتها مصادر موثوقة (لندن: وريثم أند ماكنوتش، 1853)، 31. آر. كلارك، كشف حقيقة المورمونية: أو قديسو الأيام الأخيرة في مازق. (لندن: هاوسين أند ستوغن، 1849)، 3.

(3) حلل هارولد بلووم «روية <سميث> الأولى»- والذي عبر عنه في رسالته (1842) إلى جون وينتورث، وهو محرر من شيكاغو- فوجد سميث «مبلاً، على نحو مُدهش» إلى قراءة الكتاب المقدس [مُتسلحاً] بـ «معرفة فريدة بكل ما ينفع لتدشين الديانة الجديدة». الديانة الأميركية: ظهور أمة ما-بعد-مسيحية Post-Christian (نيويورك: سيمون أند شوستر، 1992)، 82-4.

(4) يكاد مفهوم «الخطيئة الأصلية Original Sin» «الخطيئة الأولى First Sin»، أو «خطيئة السلف Ancestral Sin» أن يقتصر على اللاهوت المسيحي، دون غيره؛ فـ «الخطيئة الأولى» ناجمة عن «سقوط الإنسان the Fall of Man» حين أكل آدم وحواء من ثمر «شجرة معرفة الخير والشر» التي في وسط الجنة، فتوارث خطيئتهما ذريتهما من بعدهما.

كما لاحظ البريطاني الذي ألف كراسات دينية دعائية مختلفة مناهضة للمورمونية بوجود «تشابه دقيق» بين هاتين الروايتين معتقداً أن جوزيف سميث قد «حاكى نبي مكة، على نحو ذليل»⁽¹⁾.

ولقد اختلف النقاد مع ما عُدوه براهين غير كافية جاء بها نبيا المورمون والإسلام لدعم أصالة authenticity كتابيهما المقدسين. هاجم ألكزاندر كامبل أحد البراهين [التي ساقها المورمونون لتأكيد] مصداقية كتاب المورمون؛ والقائل بعجز جوزيف سميث عن كتابته بنفسه، وذلك حين قال: «ولم يكن محمد الذي جاء بالقرآن قادراً على ذلك أيضاً»⁽²⁾. كشف [كتاب] مُختصر تاريخ المورمونيين زيف البراهين التي تناولت الخلق المعجز للقرآن وكتاب المورمون بسبب أُميّة اللذين جاء بهما، عبر الإلماح بأنهما ادعيا الأُميّة لإخفاء حقيقتيهما⁽³⁾. وكان [النقاد الفرنسي] إيُوليت تيين وجون غرينيليف ويتير قد حدسا أن النجاح الدنيوي لمحمد وجوزيف سميث قد ضلل كليهما فجعلهما يعتقدان أن الخرافات التي لُفقاها كانت

«من أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس، إذ أخطأ الجميع» (رومية، 5: 12)؛ «لأنه كما في آدم يموت الجميع، هكذا في المسيح سيحيى الجميع» (كورنثوس، 15: 22)؛ «إليك وحدك أخطأت، والشتر قدام عينيك صنعت، لكي تنبَرَّ في أقوالك، وتزكو في قضائك. هأنذا بالآثم صُورْتُ، وبالخطيئة خبَلْتُ بي أُمِّي» (المزامير، 51: 4-5)؛ «زاع الأشرار من الرحم. ضلوا من البطن، مُتَكَلِّمِينَ كَذِبًا» (المزامير، 58: 2). وربما قُصِدَ - في المُقْتَنَسِ أعلاه - بـ «التظهر من الخطيئة الأصلية» ما أوردته بعض الروايات من أن جبريل قد شق صدر النبي عليه السلام، عند بعثته، فانزع منه «العلة السوداء»، التي هي حظ الشيطان». (الترجم).

(1) هايد، المورمونية، 199؛ كشف حقيقة التديليس: أو، فضح دجال المورمون، الطبعة الثانية (آيل أف مان: آر. فارغر، 1841)، 6-7؛ إدموند كلاي، كراسات دينية دعائية حول المورمونية، الكراسات الأولى (لندن: وِذِيم آند ماكتوش، 1851)، 9؛ إدموند كلاي، الكراسات الثانية (1851)، 17. أُعيد طبع كراسات كلاي تحت اسم: تعاليم الـ «المورمون» وأعرافهم، والشخصية اللاأخلاقية لسيهم جوزيف سميث. كما وصفتها مصادر موثوقة (لندن: وِذِيم آند ماكتوش، 1853)، وهذا واتفقت دراستان تناولتا ظهور المورمونية وصعود الإسلام، أجرينا في القرن العشرين، أن الدافع وراء نزول الوحي على كل من محمد وجوزيف ناجم عن الصراع بين الطوائف الدينية المتواجدة في محيط كل منهما. أنظر [كتاب] دي. سي. مارغوليوت، محمد وصعود الإسلام (1905: لندن ونيويورك، 1931)، 76؛ و [كتاب] جورج بارتولوميو آربو، الوحي في المورمونية: تحصيلته وأشكاله المتحوّلة (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1932)، 12.

(2) ألكزاندر كامبل، ضلالات، تحليل لكتاب المورمون (بوسطن: بنجمن إتش. غرين، 1832)، 5، والذي نُشر أولاً في [أنثولوجيا] التبشير الألفي (بشي، فرجينيا) المجلد الثاني (1831): 2.

(3) جون فِرر، مُختصر تاريخ المورمونيين: تاريخ قديسي الأيام الأخيرة (لندن: جيه. ماسترز، 1850)، 13. علق أوليفر إتش. أولني، قائلاً: «ننظر إلى حالة محمد. كيف ظهر؟ أكان نتيجة معرفة بالأحداث وعُقل في غاية الحساسية؟ كلا: بل = برغبة وضعية، خسية، مأكرة، طموحة تعمل في داخله ليصبح عظيماً». سخافات المورمونية موصوفة = (هأنك كومياني، إلينوي، 1843)، 30.

بوحى إلهي⁽¹⁾. وفي هذا السياق، جادل المؤلف التاريخي المبكر المناهض للمورمونية الذي كتبه جيمس إتش. هنت، قائلاً إن الاعتماد على «الأدلة الداخلية» لكتاب المورمون - عوضاً عن مدارك النبي الفكرية أو قدرته على اجتراح المعجزات - قد ساهم في إيجاد ذات «حُجرة الدَجَل التي... تحت [سقفها] التجأ أمير الدجالين، ليحمل في قافله جَهْلَة عصره والمؤمنين بالخُرافات أيضاً»⁽²⁾. حتى إن بعض النقاد قد وظف الإسلاموية للحكم بنُقْصان هذه البراهين الداخلية لأن روايات كتاب المورمون المنطوية على مفارقات تاريخية، والتي تتحدث عن محاربين مُسلّحين بسيفوف حذباء صغيرة cimeters (وهو سلاح تركي لم يُعرَف إلا بعد زمن محمد) هي روايات لا تُبرهن إلا على سخافته⁽³⁾.

أفحم المجادلون اقتباسات مُستلة من كتب تاريخ الإسلام في حالات ومواقف مورمونية للافتراء على شرعية قديسي الأيام الأخيرة. نلاحظ أن كلام جوزيف سميث، في [كتاب] كشف حقيقة الضلال، مرتبط على نحو مباشر بكلام محمد.

استل سميث سيفه، لِيُسَوِّدَ أراضِي مِيْزُورِي، فَهْزِم. وحين أَوْفَدَ عامَّةَ المواطنين إلى جيش المورمون لتسوية الخلافات التي نشبت بينهم، أجاب سميث مُقْتَرَحَهم، قائلاً: «كذا قال الرب، سيروا! [كذا] قال محمد للذين خالفوه، لا مناص: الجزية، السيف أو القرآن - فَظَلَّ السيفُ الجَنَّةَ»⁽⁴⁾.

يضع المؤلف تصريح سميث ومحمد في منزلة واحدة، على نحو شديد التطابق، حتى يُجَبِّرَ القارئ على افتراض شيوع نهجيهما، إن لم يكن شيوع هوياتهما المتداخلة أيضاً. كما

(1) «مقالة نين عن المورمونية»، ترجمة أوسين إي. فايف، *باسبفك هيستركل ريفيو*، العدد 31 (شباط 1962): 52. >وهي ترجمة [عن الفرنسية] لمقالات جديدة في النقد والتاريخ (باريس، 1865)، 271-99. <جون غرينيليف وبتير، «اجتماع مورموني ديني سري»، *لينزلينغ إييج*، العدد 15 (4 كانون الأول 1847): 461.

(2) جيمس إتش. هنت، *المورمونية: الإحاطة بجذور الطائفة [المورمونية] وصعودها وتقدمها* (سانت لويس: أوستك آند ديغز، 1844)، 26، 293.

(3) بنجمن جي. فرس، *يوتا والمورمونون: تاريخ قديسي الأيام الأخيرة*. حكومتهم وتعاليمهم الدينية وعاداتهم وتوقعاتهم (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1854)، 262. كان السيف الأحذب scimitar (من الكلمة الفارسية «شمشير simsir» المذكورة، بالفاظ مختلفة، في روايات القرن التاسع عشر) أحد التوظيفات الرئيسة للاستشراق الإسلامي. تظهر إشارات إلى السيوف الحذباء في أسفار موشعيا Mosiah وآلما Alma وهيلمان Helaman من كتاب المورمون.

(4) كشف حقيقة الضلال، 31. [إضافة: «ظَلَّ السيفُ الجَنَّةَ the shadow of the sword is heaven» تحويرٌ لحديث الرسول الكريم: «الجَنَّةُ تحت ظلالِ السيوف». (المترجم)].

أُضيفت إقحامات مُشابهة في كُتب مختلفة لمقارنة إخلاص حواريي جوزيف سميث بإخلاص علي، مُريد مُحمد⁽¹⁾؛ وربط زوجته، إِمّا Emma، بخديجة، أولى زوجات محمد⁽²⁾؛ والمزاوجة بين [حالتي] التفجّع التي انتابت مَنْ شهد موت كلا النَّبيين⁽³⁾. منحت الإسلاموية النقاد القدرة على تشويه سمعة المورمونية في ذات الوقت الذي يُظهرون فيه دُنْيوية worldliness معارفهم، وهي استراتيجية ضمنت لهم المصداقية والصواب من دون الحاجة إلى الاحتكاك المباشر بمزاعم أي من الديانتين وجدالاتهما على حد سواء⁽⁴⁾.

(1) «فقال محمد: أيكم يكون وزيري، علي أن يكون أخي، وَوَصِيي، ورسولي؟» فقال علي: أنا، أيها النبي، من سيطيع أوامرك. سافقاً عيني كل مَنْ يجرؤ على معارضتك، سأهشم أسنانه، وَأَبْقُر بطنه». وبمكنا العثور على ذات الروح في الكهنوت المورموني. كشف حقيقة المورمون، 24. ذكرت هذه الحادثة في التاريخ الإسلامي، بعينها، كاتباً آخر بـ «البيانات المتواضعة» لكنيسة المورمون حيث لعب أوليفر تاودري، إبان تلك الحقبة، دور علي. «المورمونيون»، كرسيتين إغزماير، 428. وكان جيمس جي. بنت أول من استخدم [هاته] المقارنة حين وصف مارتن هارس بـ «علي [مُريد] مُحمد أونثاريو» في العام 1831. أرغنتن، تقرير بنت للعام 1831»، 362. [إضافة: لم نعث في كُتب السنة التسعة (ضمن محرك بحث موقع الإسلام التابع لوزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد بالملكة العربية السعودية <http://hadith.al-islam.com>) على نصٍ للحديث بلفظه أعلاه. ولكن الطبري أورد في جامع البيان عن تأويل أي القرآن (<http://www.muhammad.org/cgi-bin/dspl.cgi.exe/form>) اللفظ التالي: «فأيكم يؤازرن علي هذا الأمر، علي أن يكون أخي وكذا وكذا؟ قال: فأحجم القوم عنها جميعاً، وقلت - وإني لأحدثهم سنأ، وأرمصهم عيناً، وأعظمهم بطناً، وأخمشهم ساقاً. أنا يا بني الله أكون وزيرك، فأخذ بركبتي، ثم قال: إن هذا أخي وكذا وكذا، فاسمعوا له وأطيعوا». (المترجم).

(2) كان للسيدة سميث، «إمّا»، تأثير منقطع النظير على جوزيف. كانت، بالنسبة إليه، مثل خديجة لمُحمد... فشغف بها مثلما شغف نبي الجزيرة العربية بزوجه الوفية». ستنهاوس، قديسو جبل روكمي، 21. لقد تم إساءة توظيف الاقتباس الذي أورده ستنهاوس للإشارة إلى والددة جوزيف سميث في [كتاب] وليام ألكراندر إلى المؤثر حكاية المورمونيين، حيث لاحظ إن «التشابه بين رؤى سميث وحياته المبكرة وتلك التي لمُحمد قد ذكرها أكثر من كاتب واحد» (1902؛ نيويورك: ماكملن كومباني، 1923)، 109-10.

(3) «فعندما تأكد خبر وفاة القائد» كتبت ماريّا وُورد، «كان كثير [من المورمونيين] على أهبة الاستعداد لتفمّص حالة التفجّع التي انتابت المسلمين بفقد نبيهم: «لا يمكن أن يكون قد مات: نبينا وقائدنا وشفيقنا!» حياة أُنس بين المورمونيين؛ حكاية تجربة شخصية لبنتين عديدة (نيويورك) جيه. سي. ديربي، 1855)، 140. أنظر، أيضاً، [كتاب] جورج سيكستين، وصف للمورمونية، ملحوظات نقدية حول أعراف قديسي الأيام الأخيرة ومزاعمهم (لندن: ديلبو. سترينج، 1849). «لو كان النبي العربي حياً الآن على الأرض»، جادل سيكستين في ختام محاضراته الأولى، «فلا شك أن تنافساً سيحدث بين النبيين، فيحسد كل منهما الآخر على طرائق مخاطباته الروحية وحرية المُسرفة»، 51-2.

(4) أكدت ماريان بيرسيكاتي على هذه «الألفة [بين المورمونية] والإسلام في الثقافة الشعبية لأميركا القرن التاسع عشر؛ [تلك الألفة] التي راجت رغم ضحالتها»، ثم جادلت قائلة: «واضح زيف الافتراض القائِل إن الأميركيين يعرفون عن الإسلام أكثر بما عرف أسلافهم في القرن التاسع عشر، الأمر الذي أدى إلى إهمال المؤرخين المعاصرين لواحد من أكثر الجوانب تأثيراً لكتابات القرن التاسع عشر التي تناولت المورمونيين». بيرسيكاتي، المقارنة الإسلامية-المورمونية،

ومع ذلك، لم تكن الغاية من تطبيق الإسلاموية المقارنة على التاريخ المورموني هي دائماً للخط من قِدر المسلمين وقديسي الأيام الأخيرة على حد سواء. زعم بعض المُعلِّقين بتفوق إحدى الديانتين على الأخرى، مما سمح بظهور بُعد رومانتيكي ذي أثر تهكمي يُعَلِّي من شأن واحدة على حساب الأخرى. كانت الروايات التي وجدت المورمونية أكثر بشاعة (وإن بسبب تحديها للحساسيات الأميركية، في عُقر دارها، ليس إلا) قد أعلنت من قِدر الإسلام عبر تسليط الضوء على بعض فضائله المقارنة. كما أدى فعل مَوْضَعَةِ الإسلام في منزلة متفوقة - بحد ذاته - إلى إعلاء شأنه، ومثّل ذلك حين دعا النقاد المورمونية «مُحمّديّة بلا روح محمد» أو «أتراكا من غير مُحمد»⁽¹⁾. تخيلت تلك الموازنة الإسلام [ديانة] متفوقة في نقاء نظامها اللاهوتي، في شخصية نبيها، وفي النجاح الاجتماعي لمجموعة قوانينها. كما وجدت مقالة نُشرت في [صحيفة] كَرِسْتِن إِيْغْرَامَر، سنة 1855، أن محمداً «رجلٌ نزيه» لأنه - بخلاف جوزيف سميث - «قد استعاض بدين أفضل من ذاك الذي أوجده»⁽²⁾. «كان محمد ثرياً، فأصبح فقيراً؛ كان مُوقراً، فأصبح مُزدرى؛ كان منذوراً للسلطة والنفوذ، فهرب لينجو بحياته» - زعم جون هايد - «لكن سميث كان مُعدماً، مُحتقراً على وجه العموم وبلا رِفْعَةٍ أبداً، ففتح له دجله أبواب الثروة والنفوذ والسلطة المستقبلية»⁽³⁾. جادلت [صحيفة] صَلْدِن لِتِرَرِي مَسْتَجِر باحتمالية «تذمر محمد من رفقته، هذه، [لجوزيف سميث]»، فمهما كان الأمر جارحاً لكرامتنا الوطنية، فلا بُد من الاعتراف أن المشرقي قد فاق مُقلِّدُه الغربي: في شخصيته

(1) تي. دبليو. تايلدر، كتاب المورمون؛ أو اختبار المورمونية وفقاً لمعاييرها الخاصة (لندن: بارتريج آند كومباني، 1857)، 189-90؛ عبر الولايات المتحدة؛ ملحوظات الكونت هوسنغيل وانطباعاته À travers les États-Unis : notes et impressions par le Comte d'Haussonville (باريس: كالمان ليفي، 1888)، 324، 353، في «صورة المورمونيّين في الأدب الفرنسي، الجزء الأول» لولفرد دِكُو، بحوث جامعة بَرَايَامِينغ، المجلد الرابع عشر (شتاء، 1974): 172.

(2) سميث، «هجرات»، 44-5. وكانت نزعة مشابهة قد سيطرت على مقالة أخرى نُشرت في ذات الصحيفة بعد ثلاث سنين. «هكذا مات جوزيف سميث، مُحمّد القرن التاسع عشر» - إذا كان إطلاق ذلك الاسم عليه ليس إهانةً للنبى العربي. لأن دين محمد كان، على الأقل، تقدماً عظيماً على الوثنية التي انتشرت، في السابق، بين أبناء موطنه؛ فيما يرفض مذهب [ذلك] المخادع الغربي كل ما ينطوي عليه الدين السائد من سمو ونقاء، فيحط باتباعه إلى مستوى مادية مُتَذَلِّلَةٍ وإلى ما هو أسوأ من الحسنة الآسيوية». «المورمونيون»، كَرِسْتِن إِيْغْرَامَر، 432.

(3) هايد، المورمونية، 271-2. وكان هايد قد ادعى «حصول المورمونيّين، عبر محاكاتهم لمحمد في شكل نظام حكمه، على بعض نتائج الحكم الإسلامي». «يعرف الجميع أن لا جرائم كثيرة بين المسلمين، مثلما الأمر كذلك بين المسيحيّين، لكن بعض الأنجلو-ساكسونيين، من تلك الحركة، يرغبون في أن يصبحوا أتراكا». (113-14).

وسياسته وإنجازاته»⁽¹⁾.

وكان عَقْدُ تلك المقارنات بين المورمون والتاريخ الإسلامي، قد وسع -على نحو تهكمي- من وثاقة صلة المورمون [بذلك التاريخ] عبر ربط تجربتهم بأعراف أكثر قِدمًا وعالمية من تلك التي جسدتها الطائفة الأميركية الجديدة. كما ضربت [مقولة] أن تفوق محمد على جوزيف سميث يمكن أن يجرح مشاعر الكرامة الأميركية المثلَّ على الكيفية التي كان للمقارنة المورمونية -الإسلامية، من خلالها، الأثر في عولة الهوية الأميركية زمانياً ومكانياً على حد سواء. ورغم ذلك، فقد تجلَّى الكبرياء الوطني في الروايات التي وجدت المورمونية متفوقة على الإسلام، خاصة [تلك التي تناول] التوسع الناجح لمشاييعها. أشار جيمس إتش، هنت إلى المزايا التي يتفوق فيها محمد على جوزيف سميث -بما في ذلك «ذكاؤه الهائل» و«شخصيته الجسورة»- وهي صفات عظمتها [مقولة] أن أتباعه كانوا عبيداً أذلاء لا يعرفون سبيلاً إلى العلم أو الأدب. ورغم ذلك، فقد أكد أن «محمد لم يكن ناجحاً في مُتسهل دعوته مثلما كان جوزيف سميث، نبي المورمون»⁽²⁾. وكانت المسحة الرومانتيكية واضحة في إحدى المقالات التي زعمت أن نجاح نبي المورمون كان «سلسلة حوادث خارقة للطبيعة وفتوحات مذهشة، أكثر إعجازاً وكمالاً وإبهاراً من مسيرة نبي المسلمين تحت رايته الهلالية»، رغم تأكيدها -في نهاية المطاف- أن سميث كان «أكثر دجالي العصور الحديثة شراً»⁽³⁾. وذهبت افتتاحية جديرة بالملاحظة لـ هاربرز ماغازين، نشرت في العام 1851، أبعد من المعايير الديموغرافية للاحتفاء بالكتاب المقدس، في حد ذاته، فعدته حكاية نجاح أميركية. أسبغت [الافتتاحية] على القرآن «هبة [الكتاب] المرجع»، لكنها هللت لكتاب المورمون قائلةً «لا تتردد في القول إن مؤلفه، (1) «سيرة المورمون»، 641. وخلافاً لجوزيف سميث، جادل أحد الكتاب، قائلاً أن «محمد الذي قُورِنَ به نبي المورمون، على نحو مُتكرر، كان مُصلحاً»، وأن العقيدة «السامية [القائلة] بوحدة الربوبية unity of Deity» -[والتي هي] أساس البنية [الدينية] المتفوقة الرائعة التي أوجدها- كانت، في حد ذاتها، انتصاراً جباراً على الأعراف المحرفة لـ [مذهب] وحدة الوجود Pantheism. «المورمونية في إلينوي»، 532.

(2) هنت، المورمونية، 2، 4.

(3) «المورمونية في إلينوي»، 221. وتواصلت هذه النزعة، في فقرة لاحقة، حين لاحظ المؤلف أن «النبي المسلم الذي أذهل العالم بإنجازاته الرائعة، والخارقة على نحو ما، قد استمر -في كل الأزمان اللاحقة- بإثارة الإعجاب والدهشة؛ فكابد وصام وصلى لعشرين سنة في صحراء منعزلة، قبل الاعتراف بعقيدته، ولعان نجم إمبراطوريته في الشرق، وعلو راية هلاله خفاقة في الرياح». ثم صرح أن «سميث قد أنجز الكثير خلال دعوته القصيرة، علاوة على الصوم والصلاة». (حزيران 1852): 524-4. وانظر [كتاب] رسومات توضيحية للولايات المتحدة، تحرير تشارلز دانا (نيويورك: إتش. جيه. ميبير، 1853)، 37-8.

سواء كان جوزيف سميث أم شخصاً آخر، قد صنع كتاباً يفوق كتاب النبي العربي؛ [فهو] أعمق في فلسفته، وأنقى في مذهبه الأخلاقي، وأكثر أصالة⁽¹⁾. كانت المورمونية ظاهرة أميركية لم يُقارنْها المُعلِّقون بالإسلام فحسب، وإنما تخيلوها مُتفوقة عليه، فاحتفوا بها كشكل مُنحرف من أشكال الإنجاز القومي.

دمج مناهضو المورمون المورمونية بالإسلام، مستفيدين من دليل ربط جوزيف سميث نفسه بمحمد. وفي فعل ساهم في حرمانه الكنسي من مراتب كهنوت المورمون، شهد توماس بي. مارش، رئيس [المجمع الكنسي للرسل] الاثني عشر- في إحدى جلسات الدعوة القضائية التي التمسست مقاضاة جوزيف سميث بتهمة خيانة ولاية ميزوري- أنه قد سمع جوزيف سميث يقارن نفسه بمحمد. سمع مارش سميث يزعم بأنه

سوف يدوس أعداءه، ويمشي فوق جثثهم؛ وإن لم يُترك لِشأنه فسيصبح مُحمداً ثانياً لهذا الجيل، وتسيل الدماء من جبل روكي إلى البحر الأطلنطي؛ وأن الأمر سيكون، في نهاية المطاف (على شاكلة محمد الذي كان شعاره في التفاوض على السلم «القرآن أو السيف»): «جوزيف سميث أو السيف»⁽²⁾.

طعن باحثان معاصران في مصداقية هذه العبارة، فجادلا أن أورسن هايد- المُرتد عن المورمونية، والذي أيد شهادة مارش- كان قد اعترف، في وقت لاحق، أن قدراً «غير مُحَدَّد»

(1) «قائمة المحرر»، هاربرز ثيومنتلي ماغازين، العدد الثالث (تشرين الأول 1851): 701. وتُعبّر وجهة نظر الافتتاحية، هذه، عن تبشُّع داعية مورموني: «لا هيبة لمحمد ولا سلطة له، فالمستقبل لنا... فأني تخيل أطلق له رسول مكة العنان- حين فسر أول ما أوحى إليه إلى حشد ساخر وصاحب- أن الإمبراطوريات الواسعة سوف تخضع لسلطان اسمه... ولكنه لم يهد إلى دينه، في ختام ثلاث سنين، سوى شخص واحد، وذلك الشخص هو زوجته؛ فيما كان لجوزيف سميث، في تلك المدة، آلاف الأتباع. فهل شهد العالم نظيراً لنجاحنا؟ وورد، بعل في يوتا، 250.

(2) جوزيف سميث الابن، تاريخ كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة. 7 مجلدات (مدينة صُولت ليليك: دِزرت نيوز، 1948-57)، 3: 167. سيعيد جيمس إتش. هُنت صياغة هذه التبيّة زاعماً: «بحو يقول أنه سيكون لناس هذا الجيل ما كأنه محمد لأبناء زمانه، وأن مجرى من دم سيسيل من مين إلى جبال روكي». تاريخ حرب المورمون (سانت لويس: أوستيك أند ديفس، 1844)، 7. كما ضمت رواية مناهضة للمورمون للكاتب الشعبي مين ريد الصياغة التالية لهذا الاقتباس: «لقد أعلن جوزيف على الملأ أنه سيدوس أعداءه ويسحق جثثهم بقدميه، وأنه سيكون محمد هذا الجيل». كروزو Crusoe الكاليفورني، أو العنور على الكثر المفقود. حكاية عن المورمونية (نيويورك: ستانفورد أند صُوردرز، 1854)،

من شهادة مارش أمام القضاء قد تم تلقيقه⁽¹⁾. حتى ولو كانت تلك الإشارة هي ذكر سميث لنفسه على أنه محمد، فإن مارش وهاید لم يكونا وحيدین في ملاحظتهما. فلقد أتى مورمونا آخرون، من المحرومين كنسياً، بمزاعم مشابهة. شهد جورج إم. هینکل، قائلاً: «سمعت جوزيف سميث الابن يقول... آمنَ العالم بمحمد، مثلما آمنوا به؛ وهو يؤمن أن محمداً نبي صادق»⁽²⁾. زعم جون كورل، على نحو مُشابه، أن «جوزيف سميث الابن قال: لو جاء الناس... كي يتحرشوا بنا، فإننا سنقيم ديننا بالسيف، وأنه سوف يصبح محمد هذا الجليل»⁽³⁾. وعلى الرغم من الأصل الغامض [للمكان] الذي تفوه فيه سميث بهذه الكلمات، واحتمالية التحيز في شهادة المرتدين والمحرومين كنسياً، ثم وجود أربعة شهداء تتشابه صياغاتهم رغم تمايزها، إلا أن ذلك لا يضيف أية مصداقية على القول بنظرية مؤامرة سعت إلى تشويه سمعة سميث عبر مقارنته بمحمد، لكنه يشي باحتمالية أن يكون سميث، في مرحلة ما، قد ربط دعوته بتلك التي لرسول الله Messenger of Allah.

(1) وصف غرين وغولدرَب هذا الجزم أنه «محض افتراء على الأرجح»، [وردت في] «هل جوزيف سميث محمد أميركي؟»، 47. وحين استخدم شويلر كولفأكس، نائب رئيس الولايات المتحدة، هذه الشهادة للإشارة، على نحو مُبطّن، إلى استخفاف المورمون العنيف بالقانون المدني، نوّه الزعيم المورموني جون تيّلر إلى أن شهادة [مارش] الخطيئة - المشفوعة بقسمه على قول الحق - قد دُوّنت، ولكنه قارن هذا الجزم بـ «أفعال بطرس حين لَعَنَ وَخَلَفَ وأنكر المسيح؛ وليس بأفعال يهوذا [الإسخرُيوطي] الذي خانته». يُعلّل [تيّلر] مزاعم مارش بتأكيده أن «حالته العصبية» لم تكن على قدر «صدمات» تلك «الأوقات المضطربة»، وأن نوبة الهستيريا التي انتابت هايد ناجمة عن «مكابדתه لِحِمَى شديدة أَلت به، وأنه كان - في ذلك الوقت - يتعافى منها». «ردّ جون تيّلر على شويلر كولفأكس، نائب الرئيس المؤقر، حول المسألة المورمونية»، [وردت في كتاب] المسألة المورمونية (صُولت لِيك سِتي: دِزرت نِيوز أفس، 1870)، 19.

(2) «شهادة جورج إم هینکل <كذا كُنيت> أمام القضاء، 1838» [وردت في المورمونية لِهنت، 222. وطُبِع هذا الاقتباس، أيضاً، في تقويم 1842 المناهض للمورمون (نيويورك: هِلث بُلْك سْتور، 1841)، وفي المورمونية: تاريخها، عقيدتها وعاداتها لِذِلبِلو. سِبارو سِمين (لندن: إيه. إم. بَغْت، 1853)، 33، حيث تم استبدال كلمة «آمنَ believed» في العبارة قبل الأخيرة، في كلا الحالتين، بكلمة «belied كَذَب». كما دُكِرَت صيغة الادعاء، هذه، في العمل الجليل الذي أنجزه سِديني أَلستورم، تاريخ ديني للشعب الأميركي، حيث نوّه بـ «صرخة النبي الشائنة: «سأكون محمداً جديداً»». ويُطْلَق أَلستورم على مدينة صُولت لِيك اسم «مكة» المورمون. مجلدان (1972؛ غاردن سِتي، نيويورك: إِمِج بُلْكس، 1975)، المجلد الأول: 610، 613. تحدث وليام وابل عن «افتتان <سميث>، حتى الثمالة، بفكرة أن يكون محمداً ثانياً» وعن «مخططة المحمدي الجري» في [كتابه] صور مورمونية أو حقيقة زعماء المورمون من 1830-1886 (مدينة صُولت لِيك، يُونَا: تِرِبِن برِنتِنغ أند بِلِشِنغ كومباني، 1886)، 187، 137.

(3) «شهادة جون كورل أمام القضاء، 1838»، [وردت في كتاب] هنت، المورمونية، 213-14؛ و[كتاب] سِمين، المورمونية، 33.

وبصرف النظر عن حقيقة هذه المزاغم، فقد تم إدراجها، بسهولة، في الأعمال التاريخية المبكرة المناهضة للمورمونية المتعلقة بكنيسة [يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة] لتغذية المخاوف القائلة إن سميث كان طاغياً عزم على الإطاحة بالحكم المؤسساتي عن طريق العنف، ودجلاً ثار ضد العقيدة المسيحية. صَوَّر [كتاب] تاريخ أصيل لأشخاص استثنائيين، المنشور في 1849، سميث كـ «مَلِكٍ وزعيم ونبي على حد سواء؛ <والذي> هَدَدَ، على نحو ما، أَنْ يُصبح محمدَ العالم الجديد»⁽¹⁾. جادل المجادلون، خاصة قبل حرب المورمون لسنة 1857، أَنَّ الديانة الجديدة، هذه، كانت على وشك تكرار الاستبداد السياسي للإسلام، عبر استخدام العنف لترسيخ موطن قدمها في الغرب الأميركي وتوسيع نفوذها فيه. لقد جادلوا قائلين أَنَّ نجاح المورمون كان سيؤدي إلى نحو الخصائص الحضارية للمسيحية وإدخال الغرب في سجن من بربرية ظلامية كتلك التي فرضها الإسلام في أرجاء المناطق الواسعة الخاضعة لسلطانه، بما فيها الأرض المقدسة. كان أحد مبادئ الإسلاموية يكمن في الاعتقاد أن محمداً قد نال سَطْوَتَهُ بإجبار مشاييعه على قبول الإسلام بحد السيف. كما ذكر المجادلون جمهور قُرَائِهِمْ - مستخدمين ثراً عاطفياً شديد الحماسة - بسعي زعماء المورمون إلى الحَذَرِ حَذَوَ مِثَالِ محمد وإجبار الناس على اعتناق الديانة الجديدة باستخدام العُنف. وبحلول 1841، أصبح وليام هَارِيس مقتنعاً أن كتابات زعماء المورمون وأفعالهم «تَشِي بخطة تسعى إلى توظيف ذات النهج لتحقيق الغاية ذاتها بذات الوسائل، مثلما فعل محمد»⁽²⁾. أكد هِنْرِي كَازُوُول، في كتابه الصادر سنة 1842، مدينة المورمون، أَنَّ الأمر «يُظَلُّ (بفضل الله) منوطاً بمسيحيي الزمن الراهن كي يُقرروا إن كانت المورمونية ستنحط إلى منزلة تلك الطوائف المتعصبة التي

(1) تاريخ أصيل لأشخاص استثنائيين (نيويورك: وِلْسِن آند كومباني، بَرَادِر جونثان بَرَس، 1849)، 6. وفي كتابه الصادر سنة 1854، جادل بنجامين فِرْس، السكرتير السابق لإقليم يُونَا، أَنَّ سميث كان «قارئاً جيداً لتاريخ محمد»، ثم حَذَسَ. ثلاثاً، أَنَّ سميث سعى إلى «العب دور النبي العربي». فِرْس، يُونَا والمورمونون، 66، 89، 103. جادل فِرْس أَنَّ سميث كان سينجح في مضاهاة محمد «لو توفرت لديه المصادر ذاتها، وعثر على بيئة من الضلال والجهل الشعبي ملائمة، على نحو كاف، لإيجاز أعماله» (96). وثمة أمثلة عديدة أخرى حول إضفاء صبغة استشراقية على عنف المورمون في الخطاب البلاغي المناهض للمورمونية. أنظر، على سبيل المثال، الكراريس الدينية الدعائية لِكَلَاي، الكراس الأول، ص 9؛ و[مقالة] تَشَانِسِي هِيبرتر، «نُوقُو والصحراء»، ذَا نَاشُونَال مَآغَازِين (تشرين الأول 1854): 347؛ و[مقالة] إدوين دِي لِيُون، «صعود الديانة المورمونية والمؤمنين بها وتقدمهما»، صَدْرُون لِيَزَارِي مَسَنَجَر، العدد العاشر (أيلول 1844): 527.

(2) وليام جي. هَارِيس، المورمونية مَرُصُوفَةٌ: الكشف عن أخطائها وسخافاتهما ومقاصد طرائق كتابتها (وارسو، إلبيني: شارب آند غَامِبَا، 1841)، 44.

توهجت لبعض الوقت، مثل نجوم جديدة، ثم طواها النسيان؛ أو تنتشر - مثل محمدية ثانية - ملوحة بالسيف، حتى لا يبقى للمسيحية، في أرجاء غربي أميركا، أية منزلة تُذكر»⁽¹⁾. تنبأ كتاب آخر، في ذات السنة، أن تتسبب المورمونية في سفك مزيد من الدماء، في أميركا، أكثر من أي وقت مضى، «فما الذي سوف تحجم العصبية الدينية عن اقترافه حين تتحد مع السيف، كما في حالة محمد؟»⁽²⁾. كانت تلك الاحتمالية مرعبة بما يكفي لدفع جون سي. بنت، عمدة نُوفو السابق، إلى القول: «لا شك أن جو سميث سيحاكي النبي العربي - لو امتلك القدرة على ذلك - حتى في حروبه وفتوحاته»⁽³⁾. وأكد جون هايد صلة أكثر قصدية حين جادل، في العام 1857، أن جوزيف سميث «قد قلّد محمداً في رسالته وفي [طرائق تلقيه] للوحي، وأنه أصبح - مثل محمد - زعيم مدينة Medina ثانية... تائفاً إلى مضاهاته على نحو أبعد، طامحاً إلى حكم القارة». ثم أعرب عن اعتقاده أنه لو سُمح بذلك، فإن «معيار المورمونية الناعم سوف يصبح بقوة الهلال الفضي وشراسته»⁽⁴⁾. تدل هذه الاستشهادات،

(1) كازوول، مدينة المورمون، 56. أكد كازوول في كتابه أن: «حُطّط <جوزيف سميث وزعماء المورمون الآخرين> - ومن خلال قيامهم باختبارات حول سذاجة الجنس البشري - قد افترضت مدى أوسع، فعزم النبي، في آخر المطاف، على اتباع نهج مشابه لنهج محمد، وتحقيق غاياته بالوسائل ذاتها». هيري كازوول، نبي القرن التاسع عشر: أو، صعود المورمونية وتقدمها ومنزلتها الحالية، أو قديسو الأيام الأخيرة (لندن: جيه. جي. إف وجيه. ريفغتن، 1843)، 206.

(2) «لاي روي صندزلاند»، كشف حقيقة المورمونية وتفنيد مزاعمها (1838: نيويورك: ووتشمن، بيرسي أندريد، 1842)، 48. يجادل صندزلاند، بنزعة مشابهة، قائلاً: «فلتأمل القارئ البينات السابقة، ثم يسأل نفسه، حينئذٍ، ما الذي لم تفعله العصبية الدينية لتحقيق مخططاتها؟ ما الذي لم تفعله للديانة المحمدية؟» (42).

(3) بنت Bennett، تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]، 306. خشي بنت من أن يتسبب استبداد عسكري مورموني بدمار مروع، أو يعيد إحياء «البربرية الهمجية» على الأقل، فيتم التضحية بمصالح البلاد العليا من أجل الأفكار الطموحة لنبي قديم أو حديث: سواء كان [يحمل اسم] محمد أو سميث! (49). وفي حاشية مذهشة أوردتها في بليوغرافيته، كتب ريتشارد بيرترن: «يصف المورمون <جيه. سي. بنت> بمسيلم الكذاب Musaylimat el Kazzab الذي حاول مشاركة محمد [نبوته] فأخفق». مدينة المورمون، 205، رقم 12. فلو تم أخذ كلام بيرترن على محمل الصدق، فإن أوائل المورمون كانوا مُدركين تماماً للربط بين كنيستهم والتاريخ الإسلامي. أوحى بيرترن أن المورمونية كانت «ديانة» مُقلّدة لدرجة أن لا أثر للأصالة فيها»، مستشهداً - لتأكيد مزاعمه - أن «ألقاب رسل [المورمون]، كاسد الله Lion of the Lord، متحللة حرقاً من الإسلام El-Islam» (410).

(4) هايد، المورمونية، 308. جادل هايد أن تعصب المورمون لم يُمكنهم من التفوق في التمارين العسكرية فحسب، ولكن إخلاصهم لبرائام يَنع سوف يقودهم إلى «طاعة عمياء، مُبهجة، مثلما فعل جنود محمد» (308، 183-4). كما ألمحت بَيِّنَات أخطار الاستبداد العسكري المورموني إلى ممارسات المسلمين المعاصرين. وكانت مقالة طويلة عن المورمون قد اختتمت كلامها، قائلة: «إن استطاع المورمون ترسيخ أنفسهم، بالقوة، على ساحل البحر - أكد أحد الكتاب - فإن القائمين على تجارة تلك المنطقة سوف يعدونهم أعداء، مفعمين بالحيوية وعديمي الشفقة مثل القراصنة الملاويين في القارة الأخرى». «يوميات المورمون»، صليون ليراري مسنجر، 654.

على نحو واضح، أَنَّ التكثيك الرئيس للأدب المناهض للمورمون كان يكمن في إثارة مشاعر الخوف في نفوس القراء أَنَّ نجاح ثيوقراطية theocracy المورمون سوف يُؤدي إلى سيطرتها الحتمية على أميركا، على شاكلة الإسلام حين وضع الأرض المقدسة تحت هيمنته السياسية. لقد وظف الإصلاحيون الخطاب البلاغي المشحون بالإسلاموية لانتزاع تأييد قرائهم للحملة الثقافية الشرسة ضد تجاوزات المورمون المفرطة، وعلى نحو مشابه لطرائق الخطاب المناهض للعبودية والإسراف في معاقرة الخمر.

تعدّد الزوجات ونفوذ نظام أبوي غريب

كانت مشاعر الخوف من استبداد عسكري مورموني قد هدأت، خلال خمسينيات القرن التاسع عشر، عندما بسطت الحكومة الفيدرالية نفوذها على المنطقة الغربية، وحين انتهت محاولات المورمون لتأسيس دولة الصحراء (بعد تخلي المكسيك عن حقها في جنوب غربي الولايات المتحدة) بإقامة إقليم يُوتا في العام 1850. وكانت حالة التمزق القومي حول مسألة العبودية قد أَلقت بظلالها، في نهاية المطاف، على مشاعر القلق التي [انتابت الأميركيين] بشأن يُوتا كلما أثار العنف الطائفي المحتدم في كَانزَاز مزيداً من المخاوف العاجلة، والمباشرة، التي بلغت ذروتها باندلاع الحرب الأهلية. قُتل جوزيف سميث سنة 1844، وبرز جون براون كمثال جديد للثوري المتطرف الذي كانت قضيته السياسية أكثر انعكاساً لآراء بروتستانتيني نيو إنغلاند. كما أفضت محاولة الرئيس بِيوكَانِن، سنة 1857، لإحلال زعيم غير مورموني، يدعى ألفريد غَمْنِغ، حاكماً لإقليم يُوتا، عوضاً عن برايام يَنْغ، إلى احتلال عسكري أميركي لمدينة صُولت لِيك في العام التالي. وكانت مشاعر الخوف من براعة المورمونيين العسكرية قد أفسحت المجال، شيئاً فشيئاً، لمزيد من الانتباه إلى الخصائص الحسية لاستبداد المورمون خاصة حين أصبحت مسألة تعدد الزوجات polygamy الهدف الرئيس الذي ركز عليه منتقدو كنيسة [قديسي الأيام الأخيرة] هجومهم. ورغم أن الممارسة المورمونية لتعدّد الزوجات لم تَرِ الثور، علانية، إلا في 1842، فلم تُصبح قضية رأي عام إلا بعد إجازة كنيسة قديسي الأيام الأخيرة لها في العام 1852. دفع هذا الاعتراف العلني الحزب الجمهوري الجديد إلى تعريف تعدّد الزوجات، رفقة العبودية، في برنامجه السياسي لسنة 1856، على أنهما «أثراً

البربرية التوأمان» اللذان يتوجب على الكونغرس حظر ممارستهما في مناطق الغرب. صادق الكونغرس، في العام 1862، على قانون مُورِل Morill، الذي جعل من زواج المثني bigamy⁽¹⁾، في المناطق الفيدرالية، جريمة تستوجب الغرامة وخمس سنوات سجنًا.

لم يكن تعدد الزوجات مرتبطاً، في عقول كثير من الأميركيين، على نحو واضح، بآباء patriarchs العهد القديم (حيث كان المورمون يبحثون [فيه] عن مُبرر [لممارستهم]) وإنما بـ [أجنحة] الحريم في سرايا الطغاة المشرقيين⁽²⁾. أثار ترسيخ [تلك الممارسة] ملائمة المقارنة الإسلامية، كما وسع من حدود صلته بها، لتشمل محاكاة الأعراف التركية المعاصرة وإعادة تمثيل أطوار التاريخ الإسلامي أيضاً. وبعيداً عن كون [المورمونية] دجلاً دينياً أو تعصباً عسكرياً martial، فقد وفر تعدد الزوجات صورة للسلوك المورموني رَوَّجَ للصلة المورمونية-الإسلامية وللجدل المناهض للمورمون على حد سواء. جذبت أخطار تعدد الزوجات بعض مؤيدي الحركة النسوية، ووفرت الحبكة الدرامية التي مكنت [أسلوب] التعبير المناهض للمورمون من التوسع في أنواع [أدبية] أوسع نطاقاً: كالروايات، والمسرحيات الدرامية، وسرديات البوح، والكاريكاتور البصري. ولقد خلق الصخب الثقافي حول مسألة تعدد الزوجات-متزامناً مع سيطرة المورمون الحازمة على آلية الإقليم السياسية-«معضلة»، أو «مسألة»، طويلة الأمد أرجأت تحوُّل يُوتَا إلى ولاية قُرابة نصف قرن. كما استجابت التوظيفات المتحوِّلة في التعليق commentary المناهض للمورمون إلى إدراكات متطورة للإسلام داخل ثقافة أميركية أوسع. كما خفف تحالف البريطانيين والفرنسيين مع الإمبراطورية العثمانية ضد الروس، خلال حرب القرم من 1853 إلى 1856، من حدة الصورة النمطية القديمة المتعلقة بالاستبداد السلطاني، مُصنفة الأتراك، على نحو أكثر تعاطفاً، في خانة الضحايا. وكان كاتبو سيرة محمد-أمثال توماس كارلايل وواشنطن إيرفينغ-منهمكين في تنقيح صورة النبي، على

(1) قيام الرجل بالزواج من امرأة ثانية في حين يكون متزوجاً من أخرى وينطبق ذلك على المرأة أيضاً عندما تكون متزوجة من رجلين في الوقت ذاته. نقلاً عن قاموس أطلس: 134. (المترجم).

(2) كتب بنجامين جي. فريس Ferris أن تعدد الزوجات «ينتمي إلى الأتراك والآسيويين الكسالي ملتهمى الأفيون». «يوتَا والمورمون»، 247. فيما وصف ناقد آخر تعدد الزوجات بـ «طير الغريزة الآسيوية الداعر» <وليام دالين>، المورمونية الخفّة: أو، أهوال تعدد الزوجات (شيكاغو: ديلبو. بي. ذن أند كومباني، 1885)، 7. وانظر [مقالة] بروس بيرغيت، «بشان المسألة المورمونية: العرق والغريزة الجنسية وتعدد الزوجات في خمسينيات القرن التاسع عشر وفي تسعينيات القرن العشرين»، أميركن كوارترلي، العدد 57 (2005): 83-90.

نحو أكثر اهتماماً، مُحولين إياها إلى صورة أكثر رومانتيكية، بل وأكثر ملحمة⁽¹⁾. وكانت وجهات النظر المتحوّلة والمتنوعة المتعلقة بالإسلام، في الولايات المتحدة، إبان ذات الوقت، قد تناغمت مع وجهات نظر أكثر تحوّلاً وتعقيداً تتعلق بالكنيسة المورمونية. أثارت ممارسة المورمون لتعدد الزوجات طائفة واسعة من التعليقات الثقافية؛ فوجدوا بعضهم خداعاً مشيناً للحسنة البربرية التي أذرت الأمة بنكوص مُربك. غير أن فتنها الغريبة قد أغوت بعضهم الآخر، فوجدوا في يوتّا المورمون حقلاً رمزياً لتسليط الضوء على أهواء السلطة الأبوية [البطيركية]. لقد برهن منتقدو تعدد الزوجات لدى المورمون، في نهاية المطاف، كيف كانت تكافؤات الإسلاموية مُطبقة، على نحو ديناميكي، على مواقف وحالات أميركية محلية لتشيويه سمعتها واستثارتها على حد سواء. وكان التأكيد على مباركة الله لإسماعيل الذي يعد، على نطاق واسع، جد المسلمين الأعلى، قد فتح الباب لإضفاء شرعية على الإسلام، بوصفه سلطة شرعية، وفقاً للنظرة المورمونية العالمية النطاق. دفع هذا الاعتراف الكتابي بالإسلام (وحساسية زعماء المورمون تجاه سطحية جدل «غير المورمون Gentile»⁽²⁾ حول المسلمين نتيجةً لتجاربهم الخاصة في الاضطهاد) زعماء المورمون إلى تكوين صور متناقضة حول الإسلام.

وفي محاضرة أُلقيت في مدينة صُولت لِيك، سنة 1855، حض الأب جورج إيه. سميث جمهوره على تأمل «الدروس المفيدة» لتاريخ الإسلام من أجل إدراك مستقبلهم الخاص، حتى إنه قد وضع، لجمهور المستمعين إليه، الخطوط العريضة لمنهاج مُوجز. أظهر الإسلام - كما جادل سميث - كيف ساهم الحماس الديني في نجاح الدين وانتشاره، وكيف أدى الامتناع عن تنفيذ أوامر القادة إلى أن يفقد أي دين تأثيره. مقتدياً بأداء سميث، ألقى باري بي. برات محاضرة عن «المحمدية والمسيحية» اعترف فيها بتحايل الغربيين على الإسلام، زاعماً أنه «وجد صعوبة في معرفة الجانب الوثني من المسألة، إلا إذا حسبنا المحمدية مسيحية، إلى حد

(1) كارلايل، «البطلُ نبياً»، في [كتاب] عن الأبطال، وعبادة الأبطال والبطولة في التاريخ (لندن: تشامبن آند هوبول؛ نيويورك: وايت آند آلن، 1840) و[كتاب] واشنطن إيرفينغ، محمد وخلفاؤه (نيويورك: جي. بي. بتي. بتي. سنتر، 1849). وانظر، أيضاً، [كتاب] فيليب آلمند، هرطوقي وبطل: محمد والفكتوريون (ويزبادن: أو. هاراشفتر، 1989).

(2) يشير مصطلح Gentile (من اللاتينية gentilis، والتي تعني قبيلة أو عشيرة) إلى القبائل أو الأمم غير الإسرائيلية، وفقاً للكتاب المقدس. ويشير، اليوم، إلى غير اليهود (أو الأغيار، وفقاً للتلمود). غير أن للمصطلح منحى آخر لدى المورمونية، حيث يعني: غير المورمون، وكل من لا ينتمي لكنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة. (المترجم).

ما، وتلك المسيحية وثنية».

وجد برّات دليلاً على مباركة إسماعيل («يد الله») في حقيقة أن المسلمين «تمتعوا بسلوك أخلاقي أفضل، وأعراف تبرز أعراف العديد من الأمم المسيحية» و«تفوقوا، في استقامة دينهم وصدقته، على الكنيسة الفاسدة التي حملت اسم المسيحية». وعلى الرغم من ذلك، أكد برّات أن إسماعيل - رغم مباركة الله له - وذريته (مثل الأغيّار Gentiles الآخرين) لم يمتلكوا «مفاتيح الكهنوت الأبدي»، مُقراً بالنهج الأخرى القاعدي [القائل] وأن الإسلام وُجِدَ لمعاقبة المسيحيين على إفسادهم تعاليم الكنيسة⁽¹⁾.

وفيما تطلع المورمون إلى الماضي لتعلم دروس من الإسلام، هاجم النقاد المناهضون للمورمون المورمونية والإسلام، على حد سواء، لإيمانهما المشترك بآخرة مليئة بمسرات المتّع الحسية. «تُعد فكرة أَلْفِيّة دُنْيوية واحدة من أكثر مبادئ المورمونية أهمية، وأكثر تلك المبادئ التي يُجلّها المؤمنون بها»، كتبت مؤلفة حياة أنثى بين المورمون⁽²⁾. أوحى النقاد أن قديسي الأيام الأخيرة تبنوا [ممارسة] تعدد الزوجات من الإسلام كي تتجلى الرؤى المشرقية لـ «حور»⁽³⁾ [عين] اللجنة في الممارسات الجنسية الدنيوية. «تُنكر المورمونية التَّبَتُّل الذي فرضته الديانة الكاثوليكية على الكهنوت» - أكد أحد القضاة في خطاب له أمام الكونغرس - «متخذة من الحِجَل الحسية للطائفة Church المحمدية بديلاً عن ذلك»⁽⁴⁾. وقد أوحى كاتبة إحدى المقالات حول «محمد الغرب» أن المورمون أولّوا هذا الأمر من التاريخ الإسلامي كتبرير

(1) جورج إيه. سميث، «تاريخ المورمونية» وبارلي بي. برّات، «المورمونية والمسيحية»، مجلة المُخْطَب والعِظَات، المجلد الثالث (1855): 33-5، 38-41.

(2) وُورِد، حياة أنثى، 90. وفي 1957، لاحظ مؤرخ حديث للمورمونية، يُدعى راي بي. وست الابن، أن: «جوزيف، مثل نبي الإسلام، محمد، الذي كثيراً ما قُورِنَ به، قد رأى الجنة، كما تصورها المسلمون، إلى حد بعيد،... دارَ منتهى السعادة/ حداث وكرم/ عنب/ صبايا عذراوات بآداء نواهد/ وكأساً مُتَرَعَةً». وما الاقتباس الذي يُورده وست، هنا، سوى ترجمة شعرية [لأحوال] اللجنة التي وصفها القرآن. [«حَدَائِقُ وَأَعْنَابًا* وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا* وَكَأْسًا دِهَاقًا»] (النبا: 32-34) - المترجم. وكانت ثلاث إشارات إضافية إلى «محمد والمسلمين»، أوردتها وست (والتي تشتمل على واحدة في الصفحة الأولى من المقدمة) قد حُذِفَتْ، على نحو واضح، أثناء عملية التحرير اللاحقة، غير أنها ظلت مذكورة في فهرست الكتاب، ليس إلا. ولعل هذا الحذف يُدَلِّل على لحظة لم تُعَد فيها شعبية تعدد الزوجات المقارنة مقبولة على نحو واسع. راي بي. وست، مملكة قديسي [الأيام الأخيرة]: حكاية برّاتيم ينغ والمورمون (نيويورك: فايكنغ برس، 1957)، 113.

(3) يذكر المؤلف، هنا، أن «الحور houris» هن «إناث الملائكة female angles». (المترجم).

(4) جون دويل لي. المورمونية وقد أُمِيطَ اللثام عنها [لويسبيرغ، بنسلفينيا: إس. تي. بلك آند كومباني، 1882]، 22.

للتجاوزات المفرطة لتعدد الزوجات: «أحبوا بعضكم دُونَ قُيُود... فثمة ما يكفي من النعيم، لِكُلِّ واحدٍ منكم، في عَيْنِ أخيه»⁽¹⁾. شكك أحد القساوسة في رواية كتاب المورمون حول النشور [ودخول] الجنة حيث ينعم الناس بالمسرات العظيمة، متسائلاً- على نحو هزلي- كيف يمكن أن تُنْقَلَ الآلات الموسيقية إلى الآخرة، زاعماً: «لا شك أن السيد سميث كان يقرأ القرآن، فاستل صفحة من كتاب محمد»⁽²⁾.

لقد اقترح أول تبيان علني لطرائق المورمون الجنسية وجودَ رابطةٍ بين المورمونية والعُرف التركي في تعدد الزوجات. وكان جُون سِي. بِنْت- الزاني سيئ السمعة- قد نشر (وهو لا يزال تابِعاً لكنيسة المورمون) [مقالته] «[سراي] حريم المورمون»، في [صحيفة] لُويزفِل هيرالد، قبل إعادة طبعها في [كتابه] تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة] سنة 1842. كتب بِنْت، قائلاً: «إن أكثر السمات الشائعة والفريدة للنظام الاجتماعي والديني الذي أقامه نبي المورمون (الذي يُشَبِّه فيه، إلى حد بعيد، سيده المِثَال محمد) تكمن في سر التشريعات التي صاغها لحُكم العلاقة بين الجنسين». ويتضح إدراك بِنْت التام للدلالة الدقيقة الصادمة shock value⁽³⁾ للقياس التمثيلي analogy الذي كان يقيمه [بين المثاليين] في زعمه أن «خلاعة... سلاطين الأتراك والموريسكيين الحديثين قد تماثلت، في وقتنا الراهن، تماماً مع تلك التي لمواطن أميركي»⁽⁴⁾. ومع ذلك، فقد تركزت معظم الهجمات التي شُنت ضد تعدد الزوجات لدى المورمون، إلى حد بعيد، على شخص برايام يَنغ، ذاك أن جوزيف سميث كان قد قُتِل بعد سنتين فقط من تعرض بِنْت لذلك. وَرِث يَنغ، بعد توليه مقاليد [كنيسة المورمون] سنة 1844، عباءة الصلة الجدلية التي تربطه والمورمونية بالقيادة الإسلامية فَسُمِّي «محمدًا حديثاً»، و«محمد العالم الجديد»، و«الْيَانِكِي الثُرْكي»، و«محمد صُولت لِيك»⁽⁵⁾. وكانت الصلة بين

(1) السيدة توماس فِتْش، «محمد الغرب»، أوفولاند مثلي، العدد السابع (أيلول 1873): 235.

(2) تشالمر، المورمونية، 34.

(3) قُدرة النص (أو أية وسيلة تخاطب أخرى) على إثارة المشاعر السلبية (كالخوف، الغضب، الاشمئزاز، الكراهية... الخ) في نفس المُتلقي. (المترجم).

(4) بِنْت، تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]: 215.

(5) السيدة كـ<اثرين> فَي. وِيت، نبي المورمون وحرِّمه Harem (كيمبريدج، ماساتشوستس: رُفر صايد بَرَس، 1866)، 4؛ غرينود، حياة جديدة، 157؛ جورج ألفرد تاو نيسند، محاكمات المورمون في مدينة صُولت لِيك (نيويورك: أميركن نِيُوز كومباني، 1871)، 47؛ «المورمونيون في يُونَا»، دَا لِيغ إِيچ، العدد 33 (10 نيسان 1852): 93-97؛ جورج ديلو. ناين، أبعد من الغرب، الطبعة الرابعة (نُفِلُو، نيويورك: بِيكِر، جونز، آند كومباني، 1873)، 323-5. جادل ألبرت تي. براون،

نبي المورمون واضحة في رسالة نُشرت عند وفاة ينغ سنة 1877، والتي أشارت إليه بـ «محمد المُحمّدية الأميركية الثاني هذا»، - كان جوزيف سميث هو الأول⁽¹⁾. وضعت قيادة ينغ لولايتة الناشئة وعائلته المتعاطمة (ربما كان لديه ست وخمسون زوجة) في واجهة الهجمات المناهضة للمورمونية. أضفت آن إلإيزا ينغ، إحدى زوجاته السابقات، مسحةً شرقيةً على بزائام حين أطلقت عليه اسم «مغولي المورمون»، في روايتها [لأحداث] «العبودية الروحية» [التي كابدتها] تحت الطغيان السياسي لزوجها السابق وطرائق حكمه العائلية⁽²⁾.

وشكل نظام المورمونية الأبوي- الذي أكد أن ارتقاء روح المرأة في الآخرة يعتمد على طبيعة علاقاتها الزوجية الدنيوية- تحدياً للمنافحين عن حقوق المرأة، على وجه التخصيص. حرصت النسوة المناهضات للمورمونية على المزاجية بين الإسلاموية والأعراف العائلية لعالم المورمون الصغير، حتى بعد أن أصبحت يُوثّق، في العام 1869، ثاني منطقة في الولايات المتحدة تمنح المرأة حق الاقتراع. جادل كُراس ديني دعائيّ مناهض للمورمون أن «عُرف المورمونية في تعدّد الزوجات هو مذهب القرآن، مُحاطاً بلغة روحانية مُسَهّبة لإخفاء فظاظته الفطرية وغلظة عِشرته الحسية»⁽³⁾. واختتم نلسن سليبتر تقييمه للمورمونية في أول كتاب تُحفظ حقوق تأليفه ونشره في كاليفورنيا، مؤكداً أن «نظام [المورمون] يقهر المرأة ويحطّ من قدرها إلى حالة من عبودية جسدية وروحية أكثر إحكاماً وإذلالاً من تلك المرتبطة بجناح

في سلسلة مقالات له، أن تصوير كنيسة المورمون على أنها «سام سليك Sam Slick محمدي على نحو ما» قد حال دون أن يعدها الأميركيون أكثر من «غريبة أطوار في متحف شعبي»، «بعثة يُوثّق مقاصدها ونتاجها»، ذي أطلانتك مثلي، المجلد الثالث (آذار، نيسان، أيار 1859): 361. [إضافة: سام سليك، شخصية يانكية ساخرة صنعها الكاتب الكندي توماس تشاندلر هالبييرتن، سنة 1835. (المترجم)].

- (1) بالارد إس. دن، كيف نحل معضلة المورمون. ثلاث رسائل (نيويورك: أميركن نيتوز كومباني، 1877)، 3-4. وانظر، أيضاً، إي. إم. تُولدج، «بزائام ينغ والمورمونية»، غالكسي، العدد الرابع (أيلول 1867): 541. ولكي يضيف مصداقية على مزاعمه، يواصل تُولدج كلامه، قائلاً: «إن اسم بزائام ينغ أكثر تأثيراً في عالم اليوم من «محمد الأميركي» المغالي [في وصف] اسمه». (543). وكان تُولدج قد أكد، في مقالة سابقة، أن «رسالتنا >لا تشبه، البتّة، رسالة محمد وأصحابه». «وجهات نظر المورمونية» غالكسي، العدد الثاني (تشرين الأول 1866): 304. وانظر، أيضاً، المورمونية: صعودها وتقدمها وحالتها الراهنة، تحرير نلسن ونش غرين (نيويورك: سي. سكرينر، 1858؛ هارتفورد: بليكناب آند بليس، 1870)، 7.
- (2) آن إلإيزا ينغ، الزوجة 19. أو حكاية حياة عبودية (هارتفورد، كيتيك: دسبن، غلنن آند كومباني، 1875؛ أعادت آرئو برس، في نيويورك، طبعها سنة 1972)، 129، 604، 601. كما أطلق وزلي بزادشو على ينغ، أيضاً، اسم «مغولي المورمون» في روايته ابنة بزائام ينغ (فيلادلفيا: سي. دبليو. ألكزاندز، 1870)، 66.
- (3) ذاوسن بيرنز، المورمونية: مُفسّرة ومكتشفة أسرارها (لندن: هيوستن وستون، 1853)، 37.

الحريم التركي»⁽¹⁾. رددت الناقداً أصداء التهمة القائلة إن المورمونية قد حاكت [عُرف] استعباد النساء (الذي هو عنصر رئيس [من عناصر] الاستشراق الإسلامي)، ووضعتن في منزلة الإماء [الخاضعات] للاستبداد الذكوري. استشهدت فرانسيس ويلارد، رئيسة اتحاد المرأة للاعتدال المسيحي، في تقديمها لـ [كتاب] نساء المورمونية، بـصور توضيحية تتناول الخطأ من قِدار المرأة [استلهمتها] من رحلاتها في الشرق الأدنى الإسلامي، ثم جادلت، قائلة:

ولكن، لا يحتاج الأميركيون إلى مزيد من الصور التوضيحية. تركيا بين ظهرائنا. للمحمدية المعاصرة مكثها في صولت لييك، حيث يتحدث النبي هيربرسي. كمبل عن نساته وكانهن «بقرات». من الواضح أن القرآن كان المثال الذي اقتدى به جوزيف سميث، ثم حداً حذوه، إلى حد بعيد، حتى في زعمه المتواضع بأصالة [الكلام] الذي «أوحى» إليه⁽²⁾.

- (1) إن. سليبتر، *نساء المورمونية* (كولومبا، كاليفورنيا: هارمن آند سبرينغر، 1851)، 87.
- (2) فرانسيس ويلارد، «تقدمة»، *نساء المورمونية؛ أو حكاية تعدد الزوجات كما ترويهما الضحايا أنفسهن*، تحرير جيني أندرسن فروبيث (ديترويت: سي. جي. جي. باين، 1882)، xv-xvi. كما تم التعبير عن تلك الصلة. في تضمين الكتاب الصورة التوضيحية «مشهد تركي»، والتي أنجزها جي. إتش. ريد، حيث يُومي رجلٌ ملتح مُعَمَّم يجلس على وسادة إلى امرأة (فيما، خارج النافذة، عاملان يعاملان بقسوة حيواناً يجر أثقالاً)، 163. وكانت الإشارة إلى دعوة هيربرسي كمبل (الذي خلف برتنام ينغ في زعامة المورمون مباشرة) لزوجاته بالـ «بقرات» [إشارة] شائعة ظهرت في النقد السياسي والتهكمي الموجه ضد معاملة المورمون للنساء. أنظر [كتاب] أرتيمس وورد، *الأعمال الكاملة*، 255؛ خطاب الميجل توماس إيه. آر. نيلسن، نائب تيسي، حول تعدد الزوجات في يوتا، ألقاه بمجلس النواب، في الرابع من نيسان لسنة 1860 (واشنطن، واشنطن العاصمة، 1860)، 15؛ *يوتا والمورمون*. خطاب الميجل جون كريديلو، نائب نيفادا، حول الاعتراف بيوتا كولاية، ألقاه بمجلس النواب، في السابع من شباط لسنة 1863 (واشنطن، واشنطن العاصمة، 1863)، 7. كتب ريتشارد بيرترن، قائلاً: «يتهم الأغنياء السيد كمبل أنه قد أطلق على زوجاته اليافعات، من على منبره في الكنيسة، اسم «البقرات الصغيرات»؛ وباقحام نفسه في تفاصيل فيسيولوجية تخص نساء جمعية البر والإحسان [في الكنيسة] Dorcas؛ أو التي تخص قاعة الطب السريري، عوضاً عن تلك التي تتعلق بدار العبادة؛ وأنه قد تخطى كل حدود اللياقة حين عَنف الجنس الأنثوي على مَيُوله وسخرياته. غير أنني، في الوقت ذاته، لم أسمع بفظاظة - من ذلك القبيل - طوال إقامتي في صولت لييك، ولم يتناه إلى مسامعي شيء من ذلك أيضاً». بيرترن، *مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]*، 263. [إضافة: يُطلق على الجمعيات الخيرية التابعة للكنائس المسيحية، والتي تُعنى بتأمين الملابس والطعام إلى الفقراء، اسم دوركاس Dorcas، في إشارة إلى طابيثا (أو طابيثا، في ترجمة كتابية أخرى) والتي ورد ذكرها في سفر أعمال الرسل: «وكانت في يافا تلميذة اسمها طابيثا الذي تفسره ظبية وكانت هذه غنية بالأعمال الصالحة وبالصدقات التي تصنعها». (أعمال، 9: 37). دوركاس هو اللفظ اليوناني الذي يُطلق على الظبية أو الغزالة، فيما طابيثا هو الاسم الآرامي. ويُطلق الاسم، اليوم، على نوع من الغزلان يُعرف بالدوركاس (أو العفري) يستوطن شمال أفريقيا وشبه الجزيرة العربية والعراق وبعض نواحي بلاد الشام. (المترجم)].

«تبهوا إلى التناقض بين نيقادا المسيحية المُخلصة ويوتا المُحمدية الخائنة!»، كتبت كاثرين ويت، مؤلفة [كتاب] نبي المورمون وحرمة، وهي كاتبة أخرى مناهضة للمورمون شددت على أن قديسي [الأيام الأخيرة] ينتحلون من الإسلام. «محمد هو المثال والنموذج الأصلي الأعظم الذي يسعى بزايام ينغ إلى محاكاته»⁽¹⁾. اعتقدت ويت أن أكثر ما تعافه النفس في محاكاة ينغ للإسلام تمثل في قهره للنساء وإخضاعهن له، ثم وظفت العقيدة (الدوغما) الإسلامية حين أكدت - على نحو غير دقيق - أن [ينغ] قد أعلن أن «لا أنفُس للنساء، وبأنهن كائنات غير مسؤولات، وغير قادرات على تخليص أنفسهن [يوم النشور]، أو أن يُخلَصْنَ، إلا بتدخل الرجل». ومع ذلك، فقد رأت [رواية] بعل في يوتا الخلاص عبر «الارتباط» الأبدي برجل ما (الزواج السماوي)⁽²⁾ والذي يُعد «تقدماً طفيفاً على العقيدة المحمدية» - فلا أنفُس للنساء تُنَجَّى «في الحياة الآخرة، إلا بذلك الميثاق الدنيوي»⁽³⁾.

لقد تم تضخيم الممارسة المورمونية لتعدد الزوجات وتحويلها إلى خطر رئيس انتهك

(1) ويت، نبي المورمون وحرمة، 35. تؤكد ويت، قائلة: «ومما لا شك فيه أن <ينغ> استقى من القرآن أفكاره حول ألوهية deity آدم»، مستشهدة بالقرآن دليلاً على ذلك (57). [إضافة: تستشهد الكاتبة، في الصفحة 173 من كتابها، ببعض من الآية الرابعة والثلاثين من سورة البقرة: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى». نلاحظ أن الترجمة الإنجليزية - التي استشهدت بها ويت - قد أوردت «سجد» prostrate بلفظ «عَبَدَ worship»، لمُخرجةً، بذلك، الآية عن سياقها القويم، لتدخلها في سياق التدليل على مزاعم المورمونية بألوهية آدم. (المترجم)]. ولتوسيع [نطاق] افتراضها، هذا، تُطلق ويت على بزايام ينغ اسم «محمد المعاصر» مرتين (4، 59)، ثم تتسأل، في نهاية المطاف، قائلة: «في الواقع، أليست مشاهدة محمد أميركا والإنصات إليه، في حد ذاتهما، أمراً ممتعاً؟» (273).

(2) الزواج السماوي Celestial Marriage (ويعرف، أيضاً، بـ «العهد الأبدي الجديد New and Everlasting Covenant. أو الزواج الأبدي Eternal Marriage): طقس ديني مورموني، مُرتبط بعهد (أو ميثاق)، يُقيم في الهيكل الذين يمثلون القوة الخائمة sealing power، التي هي قوة الكهنوت (... لأن هذا الله الآب قد ختمهُ»، يوحنا 6: 27. «هو الله الذي ختمنا أيضاً»، رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس 1: 21-22)، ولا يُسمح بدخول الهيكل إلا لمن عهد إليه القائمون على مقاليدته بذلك. ففي طقس الزواج، (أو طقس الختم)، تُؤخذ المواثيق من الرجل والمرأة تجاه الله، وتجاه بعضهما البعض، ومن ثم يُختَمَانِ زوجاً وزوجة طيلة حياتهما الدنيوية، وفي حياتهما الأبدية أيضاً. تؤكد المورمونية على أن العلاقات والمواثيق (أو العهود) الزوجية التي تُؤخذ في الحياة الدنيا سوف تتواصل في الحياة الآخرة، مستشهدة بالآية التاسعة عشرة من الإصحاح السادس عشر من إنجيل متى: «وَأَعْطَيْكَ مَفَاتِيحَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ، فُكُلْ مَا تَرِبْطُهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مُرْبُوطاً فِي السَّمَاوَاتِ. وَكُلُّ مَا تَحُلُّهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مُحْلُولاً فِي السَّمَاوَاتِ»؛ والآية الثامنة عشرة من الإصحاح الثامن عشر منه: «الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: كُلُّ مَا تَرِبْطُونَهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مُرْبُوطاً فِي السَّمَاءِ، وَكُلُّ مَا تَحْلُونَهُ عَلَى الْأَرْضِ يَكُونُ مُحْلُولاً فِي السَّمَاءِ». يلجأ المورمون إلى هذا الطقس اعتقاداً منهم أن المرأة لن تدخل الجنة إلا عبر ارتباطها الأبدي برجل ما (المترجم).

(3) ويت، نبي المورمون وحرمة، 218. وانظر، أيضاً، بعل في يوتا لبورد، 299.

الأعراف الثقافية للحياة العائلية domesticity التي نظم البيت القائم على الزواج الأحادي- من خلالها- أسلوب التعبير المحتشم للنشاط الجنسي [ووسائله أيضاً]. لم يفتح تخيل [جناح] الحريم، ذي الزوجات المتعددة، أبواب المخیال على الانغماس في الشهوات الحسية والزنا فحسب، وإنما على الانتهاكات الاجتماعية الأخرى كإساءة معاملة الزوجة، وغشيان المحارم incest، والغيرة، وانعدام الخلوة، والخيانة. شن [كتاب] تعدد الزوجات؛ أو، أسرار المورمونية وجرائمها هجوماً لاذعاً ضد أعراف الزواج المورموني، فَعَدَّها أكثر بشاعة من تلك التي تُمارَس في تركيا بسبب «الغيرة jealousy العالمية التي هي أشد سوءاً من [غيرة] المسلمين»، [والتي] تنشأ من «سَفَاح القُرْبَى»⁽¹⁾. أَلْمَحَّت الهجمات التي شنها النقاد الأكاديمي المناهض للمورمونية ضد تعدد الزوجات إلى أن الغيرة ونبرة السُخْط الأخلاقية الموجهة ضد مؤسسة تعدد الزوجات قد تكونان انعكاساً [لمشاعر] حَسَدٍ مُبْطَن تَأَمَّلَتْ، من خلالها، [تلك الهجمات] المفاهيم الغريبة [للطرائق] الجنسية المورمونية⁽²⁾. وقد يكون ذلك الموقف أكثر غرضة للصحة نظراً لحقيقة أن تعدد الزوجات كان على الدوام عُرف أقلية بين المورمون (قدر مؤرخو المورمون أن ما بين عشر إلى ثلث نساء المورمون قد مارسن ذلك، إبان القرن التاسع عشر، تبعاً

(1) جيه. إتش. بيبديل، تعدد الزوجات؛ أو، أسرار المورمونية وجرائمها (سينسباتي: ديلو. إي. دبل آند كومباني، 1882)، 256، 262.

(2) أقر المؤرخ تشارلز إيه. كانب «بصعوبة تعيين الحد الفاصل، أحياناً، بين [مشاعر] القَرَف disgust و [مشاعر] الحَسَد envy، في [الأعمال] الأدبية». «قوة الجنس المذهلة: الحملة الجدلية ضد [العُرف] المورموني في تعدد الزوجات»، تاسفك هستركل ريفيو، العدد 43 (شباط 1974): 70؛ فُوسْتَر، «اللغة المجازية الفيكتورية الإباحية»، 131-12. زعم ليونارد جي. آرِنغْتِن وجُون هُوبْت أنه «من المُغري للمرء أن يقترح أن كثيراً من النساء الفيكتوريات «المُحَبَّطات»- واللواتي كان دورهن يقتصر، إلى حد كبير، على حُرمة sanctity البيت والحياة الأسرية وطهارتهما- قد سَعَيْن إلى صُون تلك الحُرمة والطهارة عبر تنظيم حملات ضد الأتراك الشَّيْقِينَ، ومالكي العبيد الشماليين، والمورمونيين الشهوانيين. إدى ذلك [بالنساء] إلى الخروج على الحياة الأسرية ومغادرة منازلهن مُزوداً بإياهن بوسائل «هجومية معاكسة» ضد أزواجهن وآبائهن، ولو بصورة غير مباشرة وغير واعية. كان الامتناع من الرجال، في مجتمع الزواج الأحادي، هذا، الذي يسيطر عليه الرجل، قد تحوَّل صوب التركي البغيض، ومالك العبيد، والمورمون». آرِنغْتِن وهُوبْت، «[جبل] صهيون الذي لا يُحْتَمَل: صورة المورمونية في الأدب الأميركي إبان القرن التاسع عشر»، وسترن هيومانيتز ريفيو، العدد 22 (ربيع 1968): 254، رقم 19. ويمكننا العثور على بدايات ذلك التحليل في مقالة ديفد بزاين ديقس، المنشورة في 1960، والتي نَصَّت على «إمكانية أن يساعد أدب الانتهاك المضاد countersubversion [على تحقيق] الهدف المزدوج [الساعي إلى] إشباع رغبات [الفرد] المكبوتة وتخريده من التوتر والشعور بالذنب بعيداً عن التغير الاجتماعي السريع والقيم المتعارضة». ديقس، «بعض ثيمات الانتهاك المضاد: تحليل للأدب المناهض للماسونية والكاثوليكية والمورمونية»، ذا ميسسبي فالي هستركل ريفيو، العدد 47 (أيلول 1960): 220.

للزمان والمكان الذين تواجدن فيهما⁽¹⁾ وأن أعراف الممارسة الجنسية المورمونية وأخلاقياتها المُفضلة لم تكن أقل تقليدية من تلك التي وُجدت بين الشعوب الأميركية الأخرى⁽²⁾. وكان ريتشارد بيرتين (الذي حطمت تجربته الواسعة في الأراضي الإسلامية [الصورة] المثالية التي أضفاها الغرب على الممارسة الجنسية الإسلامية) قد تحدث عن «ظلام إسلامي... يُخيم على المجتمع» في مدينة صُولت لِيك، «نتيجة للأعراف والتعاليم الأخلاقية الصارمة لِشبه الغزلة المفروضة على الجنس [الأنثوي]»⁽³⁾.

وعلى الرغم من اعتقاد المورمون أن العائلات التي تمارس تعدد الزوجات سوف تشدُّ أزرار الكنيسة عبر تمتين الروابط الأسرية وتربية عدد أكبر من القديسين من أعضائها الذين اعتنقوا المورمونية للتو، إلا أن مناهضي المورمون قد عارضوا ذلك، [قائلين] أن تعدد الزوجات سوف يَحُط من قَدْرِ العرق الأبيض حتى يشبه الآسيويين والأتراك. لقد منح تمييز المورمون على أسس عرقية، وعدهم سلالات غربية، مزيداً من القوة إلى مناهضي المورمون لِتفهمهم، على نحو رمزي، عن عالم الأمة المتخيلة. جادل جيه. إتش. بِيْدِل أن [عُرف] تعدد الزوجات لم يُوجد لينتشر في أميركا الشمالية حيث «كَيْف <المورمون> حياتهم العائلية -والثلج في الأفق على مدار العام- على شاكلة [حياة] البرابرة البين-استوائية inter-tropical، آمِلين، عبثاً، في إنتاج حيوية وقوة الشماليين الجسورين من أسوأ أعراف الآسيويين الذين يتميزون بالضعف والرقّة الشديدة»⁽⁴⁾. كما تفجع كشف آخر للحقائق على أهوال السماح «لأتراك المورمونية

(1) ستانلي إس. آيفنز، «ملاحظات حول تعدد الزواج المورموني»، [وردت] في تاريخ المورمون الجديد: مقالات مُنقحة عن الزمن الماضي، تحرير دي. مايكل كُون (مدينة صُولت لِيك: سِبغْتشِر بُكس، 1992)، 170-1؛ ديفيس بِن، معجم المورمونية التاريخي (متأشبن، نيو جيرسي: سبكيرو بريس، 1994)، 178؛ لاري إم. لُوغ، عَقَّة في الصحراء: العقيدة والسلوك في سَانت جورج، يوتا (إيربانا وشيكاغو: مطبعة جامعة إلينوي، 1988)، 47-52؛ لُوول بِنين، «مدى تأثير تعدد الزواج المورموني في 1880: «دِكسي Dixie ضد ديفيس ستِيك Stake»، مجلة تاريخ المورمون، العدد 11 (1984): 27-42.

(2) كَانِن، «القوة المُذهلة»، 65-6. وبطبيعة الحال، دافعت بعض نساء المورمون عن [عُرف] تعدد الزوجات لأنه حرره من الخضوع إلى العلاقات الجنسية المتكررة مع أزواجهن، كما ظهر يوتا من الدعاة. وُورد، بَعْل في يوتا، 32. أنظر، أيضاً، [كتاب] إدوارد دبليو. تُولدج، نساء مدينة المورمون Mormondom (نيويورك: تُولدج آند كزاندال، 1877)؛ و [مقالة] ديفيس بِن «دفاعاً عن تعدد الزوجات: مجموعة آراء جَدَل في القرن التاسع عشر»، [وردت] في إضفاء طابع طَقسي على تاريخ المورمون ومقالات أُخر (إيربانا وشيكاغو: مطبعة جامعة إلينوي، 1994)، 34-53.

(3) بِيْرْتِن، مدينة قديسي [الأيام الأخيرة]، 418-19. كما لاحظ بِيْرْتِن، أيضاً: «ثمة جو إسلامي حول بيت النحل Bee House؛ فنادرًا ما يُرى وجه امرأة في النافذة، ولا يُسمَع صوتها من الخارج أبداً» (248-9).

(4) بِيْدِل، تعدد الزوجات، 273.

الشَّبَقِينَ بِالْحَطِّ مِنْ قَدَرِ الْجِنْسِ الْأُنْثَوِيِّ... <وَ> إفساد عِرْقنا [الأبيض] عبر مَزَج ما تستولده ممارسة تعدد الزوجات المورمونية الفاحشة بالسلالة النبيلة للرجولة الأميركية»⁽¹⁾. رددت تلك المجاذلات القائلة أَنَّ تعدد الزوجات سوف يُضعف السلالة العرقية الشمال أوروبية أصداءً مجادلةً (1857) جون هايد: «حُطُّوا بِقَدَرِ الْمَرْأَةِ الْأَنْجَلُو-سَكسونية إلى منزلة الإماء الشركسيات Circassian، فَتَحُطُّوا بِقَدَرِ الرِّجَالِ الْأَنْجَلُو-سَكسونيين إلى مستوى الأتراك، مَوَالِي الْعَبِيد»⁽²⁾. أدى تعدد الزوجات، وفقاً لمنتقدي المورمونية، إلى فَضْل المورمونيين تماماً عن صِلَةِ الدَّم التي تربطهم بالأميركيين البيض، ناسبة إياهم، عوضاً عن ذلك، إلى المسلمين. شكل التفكير العنصري أحد عناصر الاستشراق المحلي الذي أوجدَ - على حد قول تيري إل. غِفْنَز - «وهمَ تَبَائِنٍ كَافٍ وَطابعاً مُمَيَّزاً distinctness» لجماعة دينية كانت، بالنسبة إلى الولايات المتحدة، أكثر تأصلاً indigenous من أية طائفة مسيحية في القرن التاسع عشر⁽³⁾. شكلت مسألة تعدد الزوجات (خاصة النص العائلي المُتَخِيل للكيفية التي أُجْبِرَتْ، من خلالها، النساء على الخضوع إلى نظام مورموني أبوي والمكابدات التي قاسينها تحت سلطته) الثيمة الأساس لمعظم روايات القرن التاسع عشر المناهضة للمورمون ومسرحياته. كُتِبَتْ معظم [تلك الأعمال] بأسلوب الرواية الرخيصة dime-novel مفتقرة إلى الإلماح ذي الدلالة والمغزى، غير أن البعض قد سخر من مؤسسة تعدد الزوجات فعدها عُرفاً همجياً يمارسه الأتراك. كما لاحظ ليونارد آرنغتن وَجون هُوبِت أَنَّ «الروايات المناهضة للمورمون طافحة بكلمات من شاكلة «الأتراك الغربيين، الباشا، السلطانة، [جناح] الحریم، والسراي»⁽⁴⁾. وَصَفَتْ بعض الروايات الرائجة المناهضة للمورمون، التي أُلْفِتْهَا نساء في خمسينيات القرن التاسع عشر، الطرائق المختلفة التي دَمَّ، من خلالها، كُتَابُ الأدب الْقَصَصِي الْأَعْرَافَ المورمونية عبر تغريبها، وتغليبها [بأعراف] الخيانة الزوجية الإسلامية. وسعت تلك الروايات من نطاق مشاعر التعاطف مع النسوة اللواتي أُجْبِرْنَ على الخضوع إلى أزواجهن المورمون، من خلال تصويرهن على نحو مشابه لأخواتهن

(1) <كتبه مورموني سنة 1831>، جرائم قديسي الأيام الأخيرة في يوتنا. مطالبةً بلجنة تشريعية. كتاب أهوال (سان فرانسيسكو: إيه. جيه. ليبيري، 1884)، 77.

(2) هايد، المورمونية، 297.

(3) غِفْنَز، «الكاريكاتور كَ [فعل] احتواء»، 393، 387.

(4) آرنغتن وَهوبِت، «[جبل] صهيون الذي لا يُحْتَمَل»، 247-8.

في المشرق اللواتي تم بيعهن لِرَفْدِ جناح حريم السلطان. أدت هذه المقارنة إلى وجود رابطة وجدانية للتعاطف مع نساء العالم اللواتي يُتَاجَرُ بهن لإشباع حاجات الرجال. وكان قد بيع من [رواية] حياة أنثى بين المورمون، وهي من أكثر الروايات المناهضة للمورمون رواجاً في القرن التاسع عشر، أربعون ألف نسخة في بضعة أسابيع⁽¹⁾. يُرر أحد مُفكري المورمون، في ذلك الكتاب، ممارسة تعدد الزوجات أن النساء التركيات لا يشعرن «بالإهانة أو الاستخفاف بهن» حين يتخذ أزواجهن زوجات أخريات، ولا يتوجب على زوجات المورمون الشعور بذلك⁽²⁾. كما يدعو أحد الآباء، في الكتاب، ابنته بالـ «الحوريتين المثاليتين» حين يزوجهما معاً إلى طالب يديهما حتى تستطيعا إنجاب قديسين عديدين، وبذلك «تقوم <المرأة> بواجبها على أكمل وجه»⁽³⁾. أضفت بُوَادِيسِيَا، الزوجة المورمونية - وهي رواية في شكل يوميات - بُعداً مشرقياً على تعدد الزوجات عبر الرسم البصري التزييني؛ فتمة، مقابل صفحة محتوياتها، رَسَمٌ يُصور خاطباً، مرتدياً خُفين مشرقين ورداء مُتهدلاً، يعانق امرأة ما. وفي الصفحة التي تليها مباشرة (قبل صفحتين اثنتين من صفحة العنوان) رَسَمٌ تزييني لبُوَادِيسِيَا Boadicea وعشيقها هيربرت الذي يغازلها وقد ارتدى ثياباً غربية (الشكل 4. 1). تشير [هذه] المُقَابِلَةُ إلى تحول حبهما الطاهر إلى زواج مُتعدد وفسوق حين يكشف الكتاب أهوال «مشاهد الحياة في يوتا»⁽⁴⁾. انهمكت أمثلة قصصية أخرى مناهضة للمورمون في الإسلاموية المقارنة لتهذيب طبيعة الزواج الإسلامي كوسيلة لإقامة الدليل على رذيلة تعدد الزواج المورموني. فتصور رواية تُدعى الأنبياء؛ أو، المورمونية وقد أُمِيطَ اللثام عنها - على نحو شديد الانفعال - مدينة نُوفُو المورمونية كـ «سدوم معاصرة» لا مثيل لها، حتى في تركيا التي تُباع [فيها] النساء وتُشترى، غير أنهم لا يُحبسن كرهاً في [جناح] حريم، وحيث تكون رغبات الباشا الجنسية أكثر تقييداً منها أثناء حُكم المورمونية

(1) كما تُرجم الكتاب إلى أربع لغات، وأعيد طبعه مرات عديدة بعنوانين مختلفة حتى أواخر 1913. كان، «القوة المُذهلة»،

71.

(2) وُورد، حياة أنثى، 227.

(3) وُورد، حياة أنثى، 326-7.

(4) ألفريد إيشابل، بُوَادِيسِيَا. الزوجة المورمونية. مشاهد الحياة في يوتا (بالتيمور، فيلادلفيا، نيويورك، وَنُفُلُو: آرثر آر. أورتن،

1855)، يقع الرسم في الصفحة العاشرة.



الشكل 4.1: رسمان تزيينيان للوقوع في تعدد الزوجات الإسلامي من [رواية] ألفريد إيفان بل، *تواديسيا، الزوجة المرمونة. مشاهد الحياة في يوتا* (بولتيمور، فيلادلفيا، نيويورك، وبغلو: آرثر. آر. أورتن، 1855).

بُنُوْفُو في الجمهورية الأميركية المُتَحَضِّرة»⁽¹⁾.

وبطريقة مماثلة، أُوْحِت روائية أخرى، سنة 1856، بأنه، وعلى الرغم من أن الإصلاحات العثمانية كانت تُحَدُّ من سرعة انتشار ممارسة تعدُّد الزوجات في تركيا، [إلا أن] «الوحشية atrocity، في أميركا الجمهورية، والتي تَحْمِيها سلطة حكومية قوية >في طريقها لأن تصبح< قُوَّة للشَّرِّ، مرة أخرى»⁽²⁾.

تَظْهَر هذه الاستراتيجية القَصَصية للمقارَبة الإيديولوجية، بشكل عميق، في عمليتين جدليتين يكشفان عن «أسرار المورمونية» التي صَوَّرَتِ الاسرافَ الجنسي المورموني، على نحو مثير، على أنه أشدُّ سوءاً من الحِزْبِ العثماني. عقد إنكرييز وماريا قَان دُوزِن، المورمونيان السابقان، مُغَايَرَةً مُوسَّعة في وصفهما لـ «الضلالات الروحانية» لكنيسة المورمون في العام 1854.

ما زال قرآن Alcoran محمدٍ مركزَ الثَّور والأمل، ومصدرهما العظيم، بالنسبة إلى الوثني العربي، ولا زال نصيب من جنته الحِسْية التي وُعِدَ بها لكي يَرْضَى مائلاً في [أجنحة] الحريم الإمبراطورية للسلطان المعاصر. تلك هي نتائج سلطة الحكومة الاستبدادية التي ساهمت - بالتجهيل ونشر الخرافات - في الفساد السياسي والأخلاقي لطائفة قوية، مُضَلَّلَةٌ، من ذرية آدم.

ولكن، ماذا نقول إلى قارئ هذا السرد، حين نُكِنَّا على وشك أن نرسم [مسار] تطور إلهاماتٍ غامضة مُحدَّدة، مقبِة وفاسقة، [ومسار] ترسخها أيضاً؛ [تلك] التي ارتبطت بجمعية كبيرة مُزدهرة تأسست في الولايات المتحدة هذه، فتساهلت معها تلك الحكومة التي أوجدتها حكمة آباء استقلالنا

(1) <أورفيليا بسليلز>، الأنبياء: أو. المورمونية وقد أُمِيطَ اللثام عنها (فيلادلفيا: ديليو. إم. وايت سميث، 1855)، 351-2. تُخْبِر امرأة إنجليزية طاهرة المورموني الذي يغويها في الأحداث المتأخرة من الكتاب: «أنت بمثل سوء... الأتراك، إن كنت، في الواقع، ستطبق المبادئ التي تدافع عنها. إنه لأمر في غاية الرعب حقاً!» (154). ثم تُطَبِّق تلك المبادئ، فتندب المؤلفة، في نهاية كتابها، النساء والزوجات اللواتي «تم إغواؤهن، أو اللواتي اختطفن حين تم إبطال ذلك... يُزَفَد وَكَّر أحد الباشاوات» (412). أُعيد طبع كتاب بسليلز، في لندن، نهاية 1919، بعنوان: في قبضة المورمون: كتبها زوجة زعيم مورموني هاربة (لندن: هنري هاردنغهام، 1919).

(2) ميتا فكتوريا فُلَر، زوجات المورمون: حكاية حقائق أغرب من الخيال (نيويورك: ديبيربي آند جاكسين، 1856)، xi.

الوطني العظام وأثرهم الأخلاقي أيضاً؟⁽¹⁾

ولا تعدو الإجابة المُضْمَرَة لهذا السؤال البلاغي أكثر من حقيقة أن الفساد الذي ارتبط بالإسلاموية- الحُرُافات، والاستبداد، والحسبة- قد تجلت، عبر المورمونية، داخل حدود الولايات المتحدة. وكانت رواية، نُشرت في العام 1882، قد زعمت، على نحو مماثل، وبطرائق نوهت ببعض من جوهر الإسلاموية الخيالي، وأن تعدد الزوجات المورموني كان أكثر بذاءة مما كان عليه الأمر في تركيا.

يحتفظ التركي بلياقة معينة في الإدارة العمومية لجناح حريمه في أيامنا هذه، كما تلاشت مباهاته الوقحة، على الطريقة الشرقية، بإطلاقه العنان لأهوائه الجنسية التي تجعل من حكايات الغرب الرومانسية القديمة [حكايات] فريدة جداً في فتنها الفاحشة- وكم هو الأمر مختلف مع الناظر نفسه لذلك المعتقد البهيمي؛ الذي 'يخفي- أو يحاول أن يخفي- فساد عقيدته عبر الادعاء أن الله قد أقر ذلك، مُطلقاً على نفسه، بفضل ذلك، اسم قديس الأيام الأخيرة!⁽²⁾

عبرت كلا المقارنتين عن غضبهما الأخلاقي بافتراض أن المورمونية أكثر فُسقاً من إسلام العصر الحديث، إلى حد بعيد، لأنها كانت تزدهر تحت رعاية المسيحية والأمة الأميركية على حد سواء⁽³⁾. وفي هذا السياق، تخيل أحد منتقدي برّايم ينغ إحدى زوجاته «المستخلفات الوحيدات»، في مدينة صُولت لِيك، وهي تبكي، بصوت عال، وبكل مرارة قلبها: «امنحونا

(1) إنكيز وماريا فُون دُوزَن، ضلالت روحانية: مفتاح أسرار المورمونية (نيويورك: نشر المؤلفان، 1854)، 8.

(2) <ألفرد ترمبل>، كتبها زوجة حواري، أسرار المورمونية: كشف كامل لأعرافها السرية وجرائمها الخفية (نيويورك: ريتشارد كي. فُكس، 1882)، 7.

(3) عكس مثال ثالث الأفكار البريطانية عن الهمجية الأميركية. «حتى بين الأتراك، وفي الزمن الذي كتبت فيه الليدي ماري وُرتلي مُونْتاغ، من عاصمتهم، رسائلها الفاتنة، [والتي] شهدت أن الزواج بأكثر من امرأة لم يكن أمراً جديراً بالاحترام، رغم السماح به. وما ظهور مجتمع، في وسط القارة الغربية، ينحدر من السلالة الأوروبية الغربية، لا يزال رجاله يحظون بسبع خليلات- أو إحدى عشرة، أو ست عشرة، أو ثمان عشرة [خليلة]- تحت اسم زوجة (وهو الاسم الذي يُساء استخدامه دوماً) إلا خطوة مخزية ومثيرة للاشمئزاز تدخلنا في همجية أسوأ من الهمجية التركية». «المورمون»، 438.

تعدّد زوجات كما في تركيا! (1).

وعلى الرغم من ذلك، قام بعض النقاد بقلب تكافؤات [تلك] المعادلة، مُظهرين المورمانيين على نحو أكثر تحضراً من المسلمين، ساعين إلى إثارة مزيد من مشاعر التعاطف الشعبي مع نساء المورمون عبر تخليصهن من الحِزبي الجنسي الذي ألحقته المقارنة الإسلامية بهن. هاجمت فاني ستنهاوس، المنافحة الشرسة عن مبدأ عدم تعدّد الزوجات، [المذهب] الذي يربط بين نساء المورمون ونساء الأتراك، زاعمة أن المورمونات اللواتي صادفتهن في يوتا «يُعاملن باحترام في مجتمع يُعد واحداً من أكثر المجتمعات الأخلاقية على الإطلاق؛ وأنهن لا يُشبهن سلطانات [جناح] الحريم الشرقي الذي يختلف، اختلافاً كلياً، عن [جناح الحريم المورموني]» (2). كما اعترفت غريس غرينود أن المورمون كانوا - «بإيمانهم المتعصب وأعرافهم المحمدية» - كرماء وخيرين (3). لم تكن تلك النسوة راغبات في توسيع نطاق ازدرائهن للديانة المورمونية، والإفصاح عن ذلك إلى الذين آمنوا بها، خاصة النسوة اللواتي تزوجن وفقاً لأعرافها. كتب أوستن وورد قائلاً إن رجال المورمون، على خلاف أقرانهم الأتراك (ووفقاً لملاحظات بيرتن)، كانوا غير مُرهفي الحس تجاه زوجاتهم، و«لا يسعون إلى حبسهن، أو إبقائهن بمنأى عن نظرات الآخرين» (4). كان الخط من قدر إنسانية المسلمين، في هذه الحالات، يُعزز، في أحيان كثيرة، من [قدر] حشمة المورمون.

وكان الاهتمام بـ «بسرائر الحريم seraglios» في يوتا قد ظهر كثيمة استثمارها، في منتصف القرن التاسع عشر، عدة كتاب شعبيين كانوا أكثر اهتماماً بتحدي الاستقامة الأخلاقية للصفوة البروتستانتية، في شرق [البلاد]، أكثر من تقريع لأخلاقية المورمون الذين في غربها. تسرد [رواية] جورج تومسن، أسرار شارع بوند، أو سرائر حريم تندر الفوقا Upper Tendom (1857) - على سبيل المثال - الحكاية الداعرة لطبيب دجال استبدل (مدفوعاً بتوقه الشديد إلى فتوحاته الأنثوية) عيادته بجناح عُرف... فكون، بتصاميم تُحاكي الأفكار التركية المتعلقة بالعظمة المشرقية، [جناح] حريم في قلب مجتمع مُتحضر». يهاجم تومسن نفاق هؤلاء النقاد الذين

(1) جستن ماكارتني، «برائيم ينغ»، غالاكسي، العدد التاسع (شباط 1870): 186-7.

(2) فاني «السيدة تبي. بي. إتش.» ستنهاوس، كشف أسرار تعدّد الزوجات في يوتا. حياة سيدة بين المورمون، الطبعة الثانية (نيويورك: أميركن نيتوز كومباني، 1872)، 195.

(3) غرينود، حياة جديدة، 139-40.

(4) وورد، بعل في يوتا، 29، 2503.

وبخوا المورمون، فيما أداروا ظهورهم لـ «منبذِي المجتمع المُتَحَضِّرِ الداعرين هؤلاء» الذين يمارسون <طقوس عربدتهم، علانية، مثلما يفعل المتعصبون، المهووسون إلى حد ما، في يوتَا القاحلة>. يقدم تومسين مثلاً ناصعاً لرجل من تلك الشاكلة: مقاول سكة حديد، يدعى الورع، يستأجر مقصورة في كنيسة غرييس [النعمة الإلهية] و«يملك، [في الوقت ذاته]، سرايَ حريم، أُعِد على نحوِ العظمة المشرقية التي قد تجعل أي مسلم يغبطه على ذلك»⁽¹⁾. وظفَ وليام هبُورث دِكسين - المؤلِّفُ الإنجليزي الذي كتب مجلدين إثرَ ترحاله عبر الولايات المتحدة بعد الحرب الأهلية مباشرة - المُغَايِرَاتِ الإسلاموية لِنَقْدِ ما عَدَهُ الطَّبِيعَةُ اللاأخلاقية للعبودية الزوجية الأميركية.

حتى في الخُلُوة [التي] لجناح حريمه، تُحكَم الآسيوي بعض القواعد الأخلاقية والدينية؛ فيما لا تحكم الأميركي، في منزله، سوى المبادئ القانونية والتجارية التي افترقت، وبكل ما في الكلمة من معنى، عن كل المشاعر الأخلاقية والدينية افتراقاً تاماً. وهكذا يصدف أن تحظى الزوجة الشرقية، في مناجي رئيسة - رغم عيشها حالة تعدد الزوجات - بحرية أرحب، في محيطها، من [تلك التي لـ] أكثر سيدات نيويورك ثقافة⁽²⁾.

أعادت أعمال، مثل هذه التي لثومسين ودِكسين، توظيف الحنق الأخلاقي للأغلبية البروتستانتية عبر تصويهِ ضد صفوة شرق [أميركا]، واضعين إياهم في عَيْنِ أجنحة الحريم التي دفعتهم إلى الاستهزاء بالمورمون والمسلمين لأجلها. ومن المفارقة الساخرة أن الاستراتيجية البلاغية، هذه، قد حاكت النقد المورموني الموجه ضد «بَابِلِ أَعْيَارٍ» غرب [أميركا]⁽³⁾. «سينقذنا الله من تلك الفضيلة»، هتَفَ جُون تَيْلَر، الزعيم المورموني، حين هاجَم الولايات المتحدة الشرقية لجرائمها ورذيلتها.

(1) جورج تومسين، أسرار شارع نوند، أو سرايا حريم تدم الفوقا (نيويورك، 1857)، 46، 82.

(2) وليام هبُورث دِكسين، أميركا الجديدة (فيلادلفيا: جيه. بي. لينكيت، 1867)، 299-300. يزعم دِكسين أن «المسجد المحمدي ينتصب على مقربة من الكنيسة المسيحية أكثر مما هو الهيكل المورموني. يحطم الإسلام الأصنام والمورمونية تُقيمها» (161).

(3) تَيْلَر، السألة المورمونية، 24-5.

وكانت جهود الرحالة والكتاب الشعبيين الساعية إلى تبيان نفاق البروتستانت قد لَحِصَتْ التوتر بين البرنامج الأخلاقي للسرديات المناهضة للمورمون وصورها البلاغية الحسية. أشار توظيف السخرية والكاريكاتور، في الخطاب البلاغي المحلي الذي يتناول المورمون، إلى التطور الحتمي لوسائل الترفيه، في خمسينيات القرن التاسع عشر، فاستطاعت الدعاية المَهْدَبَة، عبر تلك الوسائل، انتهاك بعض ذرائع التمسك بالفضيلة⁽¹⁾. قدمت الرسوم الكاريكاتورية التي صورت تعدد الزوجات - على نحو تهكمي - وكشفت عن عيوبها الأخلاقية، أمثلةً على المشروطة الناشئة للاستشراق الرومانتيكي. كما سخر أحدُ [رسامي الكاريكاتور] من الكيفية التي صُدمت فيها «متاريس breastworks» زوجات مستوطني يوتّا هجمات الجيش الأميركي ضدهم؛ [تلك المتاريس التي لا يتجاوز ارتفاعها ارتفاع صدورهن]. كما حوّر رسام آخر الأوصاف الواقعية للحياة العائلية المورمونية باستخدام التعليق [التالي]: «مُشاهد في جناح حريم أميركي». كانت رسومات قد صورت برّايم يَنغ، في بعض الأحيان، كشهواني ذي قُرُونٍ أو كمستبدٍ يقتل زوجاته واحدةً تلو الأُخرى، وكانَ [يُصوّر] برداء إسلامي، في أحيانٍ أُخرى⁽²⁾.

وبهذه الطرائق، سمحت انعكاسات تجاوزات المورمون المُفْرِطَة، في الغرب، للبروتستانت الأميركيين البيض أن ينتجوا حقلاً محلياً للاستشراق التغريبي exotic orientalism. وكانت تلك السخرية من برّايم يَنغ قد تصدرت التأويل الأخلاقي لمسرحيات القرن التاسع عشر المناهضة للمورمون التي صورت يوتّا تعدد الزوجات كمشرق محلي. يتألف الفصل الثاني من [مسرحية] الصحراء وقد هُجِرَتْ، أو آخر أيام برّايم يَنغ، من حوار هزلي بين برّايم يَنغ ومحمد في جنة مشرقية مُتَخَيَّلَة. يبدأ المشهد حين يستيقظ برّايم يَنغ، الذي كان قد سَكِرَ في الفصل الأول، خارج أبواب الجنة التي تحملُ لافتةً «محمد»، وإعلاناً [كُتِبَ فيه] «سَيُضْطَهَدُ أَيُّ

(1) وكان مثال مبكر لاستراتيجية السخرية هذه قد أكد، في محاضرة أُلقيت بفيلاذلفيا، سنة 1847، أن «جو سميث... كان، بطريقة أو بأخرى، محاكاةً لمحمد، زوج خديجة، نبي مكة»، ثم يتواصل الكلام كي يوضح أن «زعامة جو، أيا كان مقام نبوته، كانت لا تزال بعيدة على أن تُضارَع تلك التي للمثال الأكثر نجاحاً [الذي سعى إلى محاكاته]. كان جو قد «وُلِدَ، <بلا أدنى شك>، في الوقت المناسب». لقد انتسب، دون ريب، إلى القرن السابع عشر، وكان يتوجب عليه أن يترعرع في الصحراء كي يُدهش العالم، حينئذٍ، وتُخلد ذكراه كزعيم لكل المؤمنين المسلمين». توماس، صور قلمية لصعود المورمونية، 8.

(2) غاري بَنكر وِدِيْش بَتْن، الصورة التمثيلية المورمونية. 1834-1914: صور كاريكاتورية ورسوم توضيحية (مدينة صُولْت لِيك: مطبعة جامعة يوتّا، 1983)، 18، 21، 24، 118.

مسيحي ينتهك حرمة هذه الأراضي». تركز السخرية على سعي يَنغ إلى دخول [جنة] الحور الجميلات (الزوجات ذوات «المظهر الخرافي، اللواتي يرتشفن [شراب] القُبَل السماوي بِشَاروقات straws أثيرية») لدرجة استراقه النظر عبر مصاريع الأبواب. وبعد إن يُقنع يَنغ محمداً أنه ليس أمير كياً بل مورمونياً ونبياً أيضاً، يخرج محمد كي يتعرف على معتقداته، ولكن بعد أن يفرش الخدم البُسُط والوسائد ليرتاح ويتنعم. يواصل نبي المورمون كلامه ليرسم ملامح منهجه في تعدد الزوجات، مما حدا بمحمد على أن يرد بسرعة، قائلاً: «أقسم بلحيتي، لقد سرق هذا الدجال فكرتي الأولى». ثم ينال يَنغ، في آخر المطاف، طريقه إلى الجنة، متجاهلاً التحذيرات المتعلقة بِجَن رهييبين لن يفلت من قبضتهم أبداً. وفي خضم مسراتها، يحتسي يَنغ جلاب النعناع مع سيده المسلم، مُوحياً، على نحو مُبطّن، برغبته الجنسية، فينتهي به الأمر «مُنْهَكاً بين أذرع النساء» قبل أن يستيقظ، في الفصل التالي، على أوجاع إسرافه في الشراب⁽¹⁾. كما عملت [مسرحة] إِبْلين غراي؛ أو ضحايا الأتراك الغربيين، مرة أخرى، على إظهار إعجاب يَنغ بجنة محمد [التي تُبيح] تعدد الزوجات، حيث أطلقت عليه الشخصوس الأخرى اسم «السيد يَنغ التركي» و«السلطان المنافق»⁽²⁾. أشار أسلوب السخرية في كلا المسرحيتين إلى الطريقة المتعالية التي تم التعامل بها مع الأعراف المورمونية عبر الفكاهة وليس عبر الغضب الأخلاقي، وهي عملية يسرت أمر [نفاذ] الجمهور إلى [حياة] برآيام يَنغ عبر حكاية تهريجه الرومانسية.

وظف مؤلفو هذه الأعمال الترفهية العمومية السخرية الإسلامية لتسلية قرائهم وجعل الذين يشاهدونها [على المسرح] يضحكون. لفتت الأعمال المناهضة للمورمونية، والتي

(1) الصحراء وقد هُجرت: أو، آخر أيام برآيام يَنغ (نيويورك: إس. فرنش، 1858)، 12-17. [ويمكننا العثور على] مثال آخر على البنية الدرامية لِثُونا، كمشرق محلي، في مسرحية صامويل فرنش الأخرى، والمنشورة في ذات العام الذي تباهي فيه برآيام يَنغ، قائلاً: «هنا، في سير كاسيا Circassia الغربية هذه، أستطيع أن أتحدى قوة أعدائي؛ أن أوحّد هذه القبائل الهندية تحت لواء واحد؛ وأقيم -حين تفتت [الولايات المتحدة] إلى أشلاء- إمبراطوريةً مُستقلة سوف تُعلي من قدري زعيماً لها ما دُمْتُ حياً، وتُطوِّبني بعد وفاتي». توماس دن إنغليش، المورمون: أو حياة في مدينة صُولت ليك. مسرحية في ثلاثة فصول (نيويورك: إس. فرنش، 1858)، 14. وتشير سير كاسيا [أرض الشركس] إلى منطقة في الإمبراطورية العثمانية ذاع صيتها السيئ لمزاعم بيعها نساها الجميلات لِزُفد [سراي] حريم السلطان في إسطنبول.

(2) هيرمن إيزيدور ستيرن، إِبْلين غراي؛ أو، ضحايا الأتراك الغربيين (نيويورك: جون بي. آلدن، 1890)، 54، 5، 114، 194. وانظر، أيضاً، [كتاب] وليام كُك، المورمون، الحلم والحقيقة: أو، صفحات من مُسودة كتاب تجارب الذي ترك إنجلترا لينضم إلى المورمون في مدينة صهيونهم، فادوك وعياً بمقتها الشديد ومكرها البغيض (لندن: جيه. ماسترز، 1857)، 21.

كشفت أسرارها، الانتباه إلى تلك الأعراف بإسقاط مفردات الاستشراق الإسلامي على الطقس المورموني بعينه. كشف إنكريز وماريا فأن دوزن - في خطابهما البلاغي الذي أضفى غموضاً على رسالة [ذلك الخطاب] - كيف قدمت الشعائر المورمونية (التي «أجبرت <الزوجات> على أن يُصبحن إماءً خائعات طوع بنان السلطان برأيام») المسرات والمتع الحسية لجنة محمد⁽¹⁾. ينتهي كُراس [إنكريز وماريا] فأن دوزن بإفشاء أسرار المورمون المزعومة، حيث يتعلم القارئ، من خلالها، أن المورموني الفاضل، حين يُقلد «رتبه [الكهنوتية] الأولى»، يُسأل حول مَنْ هو النبي الأكثر قوة، ثم يُلقن أن برأيام ينغ «قد أنعم عليه بسلطة <المسيح>»، و«لا يزال أكثر عظمة» من محمد⁽²⁾. ويُجسد وصفاً آخر لشعائر الهيكل أصواتاً مُنشدة في البعيد مُقلدة المذهب الإسلامي، «وتعترفون الآن - ولا تجرؤون على الاستهزاء من ذلك - أن الله هو الله، وسميث نبيُّ [ه]»⁽³⁾. تعيد شعائر الهيكل تمثيل [أحداث] طرد حواء وآدم [من الجنة]، منتقلة إلى «المرتبة السابعة»، والتي تُقام طقوسها في «بهو فائق الروعة ذي أبهة مشرقية»؛ حيث ترتدي النساء «أزياء تركية فضفاضة... وقد تكيفن، إلى حد بعيد، لإضفاء مزيد من الجمال [على المكان]، وتأجيج الرغبات الجنسية التي هُيئت، دون ريب، لأجلها». ولا يجرو الوصف على تقديم تفاصيل حول الأسرار النهائية لبيت صهيون غير التهويل أن «لا احتشام ولا ضوابط أخلاقية فيه»⁽⁴⁾. وفي إشارته إلى مفردات شعائر تهينة [المورمون للحياة الآخرة] endowments⁽⁵⁾، يشهد جون سي. بنت، في عمله الأصيل الذي كشف

(1) [إنكريز وماريا] فأن دوزن، الضلالات الروحانية، 39، 5.

(2) [إنكريز وماريا] فأن دوزن، الضلالات الروحانية، 44.

(3) تاريخ أصيل لأشخاص استثنائيين، 9. كما وظف تشارلز مكري [منطوق «الشهادتين»، في الإسلام]، حين زعم أن حرية التعبير الديني قد مكنت المورمون من «الإعلان بقوة - مثل أشقائهم المُحمدين - أن «الله أكبر، وُجو سميث نبيُّ الله» ولا يزالون، [رغم ذلك]، يحتفظون بآمال الانضمام إلى الجمهورية الأميركية». تشارلز مكري، الحياة والحرية في أميركا: أو. صور قلمية لرحلة في الولايات المتحدة وكندا في 1857-8 (نيويورك، هارنر آند برذرز، 1859)، 147-8.

(4) [إنكريز وماريا] فأن دوزن، الضلالات الروحانية، 60-3.

(5) طقس من طقوس المورمونية، يقام في الهيكل، لتهينة أعضاء الطائفة الذين ولّدوا مورموناً وأموا الثامنة عشرة من عمرهم - أو الذين مضى على اعتناقهم المورمونية أكثر من عام - ليكونوا ملوكاً، وملكات، وقساوسة، وقسيسات، في الحياة الآخرة؛ فيُغسلون بالماء، ويُمسحون بالزيت، ويلبسون أردية مقدسة ويُمنحون أسماء جديدة لا يبيحون بها أبداً («... وأعطيه حصاة بيضاء، وعلى الحصاة اسم جديد مكتوب لا يعرفه أحد غير الذي يأخذ»). روبا، 2: 17؛ «مَنْ يَغْلِبْ فَسَأَجْعَلْهُ عَموداً في هيكلٍ إلهي، ولا يعود يخرج إلى الخارج، وأكتب عليه اسم إلهي، واسم مدينة إلهي، أورشليم الجديدة النازلة من السماء من عند إلهي، واسمي الجديد». روبا، 2: 17. (المترجم)

أسرار «الحريم المورموني»، أن «تقليد [الرتبة] investment، والقَسَم، والشعائر، والمواظ، والخاتمة المهيبة GRAND FINALE، قد نُفِذَت على تلك الشاكلة لـ.. تغطية محمد، النبي المشرقي، بِسَقْطِ متاع الأشياء التي كانت»⁽¹⁾. حولت الإسلاموية المناهضة للمورمون طقوس كنيسة المورمون في تهينة [أعضائها للحياة الآخرة] إلى شرائع للحسية بطرائق جعلت من الصعوبة على القارئ التمييز ما إذا كانت هذه الأفعال جرائم أم تخيلات. وفي الخطاب البلاغي الإسلاموي الذي استخدم للإشارة إلى حسية الطقوس المورمونية السرية، تتفوق المورمونية الأميركية [في حسيته] على الإسلام.

توفر الرابطة المنهجية الاستطرازية، التي قدمها هذا الفصل، حالة أرشيفية archival، تستحق الدرس، للكيفية التي راجت، من خلالها، الصور المتعلقة بالعالم الإسلامي الذي امتدت ديانته وثقافته في أرجاء عالم ليس أميركياً، داخل أشكال مختلفة لأسلوب التعبير العابر للأطلنطي كتعليق commentary مقارن على صعود كنيسة المورمون في الولايات المتحدة. لقد صُورت ملامح جميع العناصر الرئيسة للإسلاموية الأميركية الموصوفة في الفصول الثلاثة السابقة (كيف دَلَّ الإسلام على الاستبداد ومناهضة المسيحية والعبودية والحسية المُفْرِطَة) داخل التقليد الاستطرازي هذا. كما لم يتم التعامل مع التحديات الدينية والثقافية للمورمون على أنها مجرد تضاد مختلف لأنها كانت [تحديات] أميركية أصيلة. ولقد مكن ترويض صور عن جوزيف سميث وبرايام ينغ، كدجالين ومستبدين وفاسقين- في سياق القالب الذي شكلته الإسلاموية عن محمد- منتقدي المورمون من شن هجوم معاكس ضد مزاعمهم القائلة إن دياناتهم كانت عودة إلى شكل المسيحية الأنقي. أمل [هؤلاء المنتقدون] في جعل المورمونية تظهر وكأنها مثيرة للاشمئزاز، بالنسبة إلى قرائها، كوسيلة لحشد طاقاتهم لإصلاح تحديها الخارج [على الأعراف البروتستانتية السائدة]. فبدلاً من التعامل مع الإسلام على أنه منافس عالمي متمسك بمبادئ بالية ومناهض للمزاعم الكونية بحقيقة التفوق البروتستانتية، فقد تم احتواؤه داخل هذه المجاورات الاستطرازية وتحويله إلى تعقبات على الظاهرة المتطرفة لقديسي الأيام الأخيرة. وكان مُقَدَّرًا للمقاصد المقارنة، كالأوهام التأويلية للأخرية، أن تُخفّق كوسيلة لقياس المعاني المتباينة القائلة أن عقيدة المورمون والعقيدة الإسلامية قد اقتصرتا

(1) بينت، تاريخ قديسي [الأيام الأخيرة]. 217.

على مشاييعيهما فقط. ولم يَحد تخيل المورمونية، كتجل محلي لسلوكيات الإسلام ومعتقداته الهرطقية، من درجة الاهتمام بالكنيسة الجديدة، التي أُلح الأُسقفُ بالارد إس. دَن (وكان ينتقص من قَدرها) إلى احتماليات نجاحها، في العام 1877، حين وجد أن «كلا الديانتين، [المورمونية والإسلام]، نظيران متماثلان»، مُجادلاً أن «المورمونية تَعُدُّ بالحماس والعنفوان والحياة المستقبلية أكثر من أي طوائف المسيحيين الفاسدين منذ بدايات ظهور الإسلام»⁽¹⁾. ومثلما كشف تاريخ وسائل الإعلام والدعاية منذ هذا الجَدَل، فإن جذب الانتباه إلى تطرف ظاهرة محلية قد عمل كوسيلة ناجعة لإدامة وجودها في الواجهة العمومية. أما بالنسبة إلى أولئك الذين هم أقل التزاماً بالوازع الصارم للمبادئ الأخلاقية للبروتستانتية، فإن ذات الصور الإسلامية التي أُستحضرت في الذهن لتشويه سمعة المورمونية قد أثارت مزيداً من الاهتمام عبر تهويل فتنة [المورمونية] الغربية. أصبحت المورمونية، بهذه الطريقة، وسيلة تهكمية في إضفاء صبغة محلية على صور متناقضة تتعلق بالإسلام داخل الولايات المتحدة. وما تنامي كلا الديانتين (واختلافهما) في عالم اليوم سوى أحد الأدلة على أن ذلك التباين المشترك بين المورمونية والإسلام قد أخفق في القضاء على تحديهما للطوائف المسيحية المكرسة.

(1) دَن، كيف نحل المعضلة المورمونية، 3-4.

الفصل الخامس

إسماعيل الأميركي: إسلاموية هيرمن ملغل الأدبية

مساءً التاسع من آب لسنة 1850- وفي مخاض كتابته لمويبي-دك، في ذات اليوم الذي شرع فيه، يغمره الفرح، بكتابة [مقالته الشهيرة] «هُوْتُون وَأُسْنَانْتِه mosses»⁽¹⁾ - تأنق هيرمن ملغل بزّي تُركي. كانت المناسبة حفلة تنكرية أُقيمت في بروودهُوول، الضيعة الباسيفيكية التي كانت لِعَمه، ذات يوم. وسع ملغل المُلتحي، [بفعلته تلك]، أبعادَ شخصية «الفرجيني المُتحمس»⁽²⁾ التي رسمها، في [مقالته]، بارتدائه ثياباً فضفاضة وعمّة وسيفاً أعقف مُتوافقاً مع الغرض منه. يعد هيرشل باركر - كاتبُ سيرة ملغل الأحدث - الليلة [التي تنكر فيها ملغل في زي تُركي] («مُلاحِد نهاب غريب») انزياحاً displacement للشهوة الجنسية⁽³⁾ والفنية التي اختبرها في تمجيد هُوْتُون، وهي حالةٌ هياج excitability قادته، في ذلك الأصيل، إلى أن يختطف، على نحو هزلي، زوجةً شابةً، من محطة سكة الحديد المحلية، بطريقة ظنّها زوجها «[عادة] التبرّير Berber»⁽⁴⁾. [و] تُظهر أدلةً أخرى لسلوك ملغل المحلي أن طريقتَهُ الإسلاموية في التزّي قد جاوزت [حالة] العبث، في أحد أيام الصيف، فكانت أداةً مُهمّة لإنجاز رجولته العالمية وامتيازهِ الفني - وتنفيذهما - على حد سواء. وكان ملغل قد أحضر معه، من رحلته، في شرق المتوسط، سنة 1857، خُفّين تُركيين (الشكل 5. 1) يدل عِقْبَاهُما

(1) مراجعته النقدية لمجموعة ناثانيل هُوْتُون: أُنشأت من المنزل العتيق للقسيس Mosses from an Old Manse (1846)، والتي نشرها في مجلة العالم الأدبي، 17 و24 آب لسنة 1850. (المترجم).

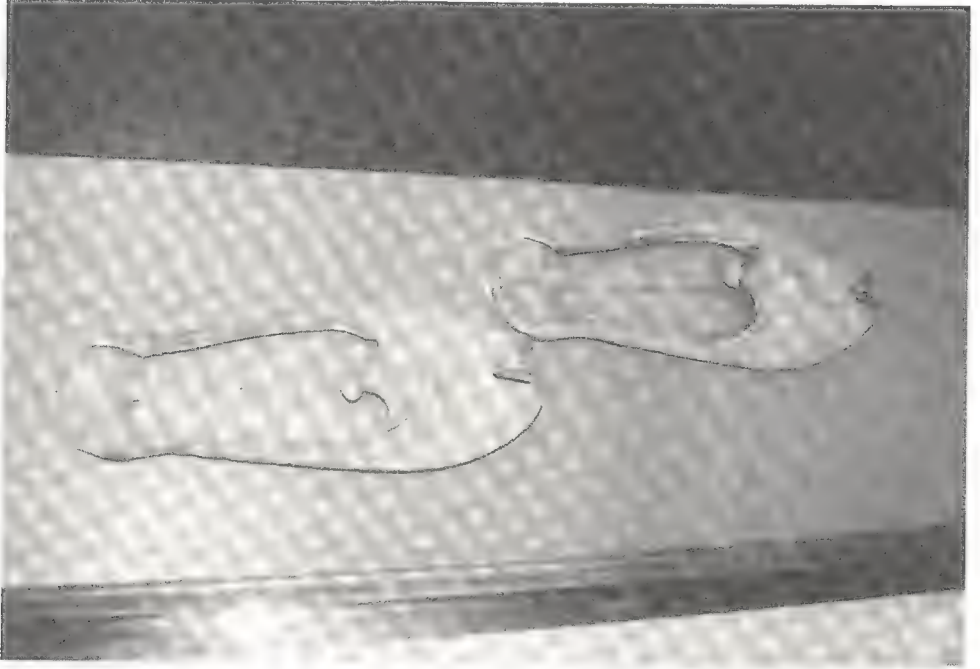
(2) أشار ملغل إلى نفسه، في عنوان مقالته تلك، بـ «الفرجيني الذي يقضي شهر تموز في فيرمنت». (المترجم).
(3) إشارة إلى النثر الإيروتيكي الذي استخدمه ملغل في بعض مواضع مقالته، كمثل قوله: «صوته الجامح الفائز الذي يُدوي في» [ص 239]؛ و«أشعر، للتو، أن هُوْتُون، هذا، قد أسقط بُدوراً قابلة للنماء في روعي. إنه يتمدّد ويُغور عميقاً - كلما تأملته - ويقذف جذوره النيوانغلندية القوية، أبعَدَ وأبعَدَ، في التربة الحارة لروحي الجنوبية» [ص 250]. (المترجم).

(4) هيرشل باركر، هيرمن ملغل: سيرة، مجلدان (بالتميمور: مطبعة جامعة جون هوبكنز، 1996، 2002)، المجلد الأول: 760-1؛ رفض ليون هاورد، كاتب إحدى سير [ملغل] الأولى، قبول [فكرة] أن يكون ملغل هو ذلك الخاطف. هاورد، هيرمن ملغل: سيرة (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1951)، 159.

الأمسحان flat على استعمالهما المنتظم، كما تشي حقيقة تعليق مللٍ لهما فوق مدخنة [منزله]، في آرووهد، (رفقة فأسٍ تمهوك tomahawk pipe) بأهميتهما الرمزية، على نحو مثير. لقد استنكرت حفيده ملل [تلك الأهمية الرمزية]، مُستعيدة ذكريات ارتدائه منامة pajamas «قُسطنطينية» في أرجاء المنزل، حتى عندما كانت العائلة تستقبل ضيوفاً⁽¹⁾.

تَصِفُ هذه الآثار من حياة مللٍ الخاصة ما هُوَ جَلِيّ داخل عوالم أدبه: إنه كان مُغرِساً في الأعراف المتطورة للاستشراق الإسلامي، إبان القرن التاسع عشر، بما في ذلك مصادره التي تُقَارِبُ امتيازات المجتمع الأبوي patriarchy بطرائق رومانتيكية. ورغم أن الكتاب الأميركيين المهمين في القرن التاسع عشر، أمثال [إدغار آلان] بُو وهوثورن - فضلاً عن عديد المُعَبِّرين expressers الآخرين عن الثقافة - قد وظفوا الخطاب البلاغي للاستشراق الإسلامي في أعمالهم، فقد كان لِهَيْير من مللٍ الاستثمار الأوسع دلالة في أعراف الإسلاموية لتوظيفه إياها ضمن طائفة استعمالات نقدية مُتنوعة، أكثر رحابة، ومن ثَمَ ترسيخ استشراقه الخاص عبر تجربة ترحاله في الشرق الأدنى. إن تحليلاً لنسيج مخيال ملل القصصي لِيُوفِر حالة بحثية تُسلط الضوء على المُشروطيات المُعقّدة للإسلاموية الأميركية إبان منتصف القرن التاسع عشر. يستقصي هذا الفصل كيف وظف ملل أنماطها البلاغية وجغرافيتها الرمزية، كوسيلة فعّالة، لصياغة التنوع الديني لشخصه الأدبية، والامتيازات المُنتهكة لرواته، والأشكال المُحدّثة لمطامحه الرومانتيكية. وفرت مَوْضَعُ ملل الإسلاموية مساحة الحرية المُتمردة لِنَقْدِ الأعراف الثقافية قليلة التبصّر myopic والمُذَيَّاتِ الرومانتيكية التي يستطيع، من خلالها، تسليّة قرائه بِفِتْنَةِ «حُرّيات البحر sea-freedom». وعلى نحو أعمق من مُجرد كونها زُخرفاً غريباً، قام ملل بتحويل الأعراف الاستشراقية، على نحو منتظم، عبر مخياله الفني الحيوي، إلى مصادر إبداعية لرمزيته التأملية والنقدية على حد سواء. إن حُلَ الخيوط الإسلاموية المُتعددة المعاني من النسيج الهائل لمخيال ملل الأدبي ليكشف عن الصنعة الفنية التي وظف، من خلالها، هذه الصور النمطية لِيطْلُقها في أبعاد [ما هُوَ] نقدي، ومُنْتَهَك، ومُتَحَف، ورمزي، ومُهَيَّب. امتد اشتباك ملل مع الخطاب البلاغي الإسلاموي، كمورد أدبي، طيلة حياته كاتباً؛ من المواد الأولى التي نشرها في سن المراهقة وحتى الأشعار المتأخرة التي كان لا يزال ينظمها ويجمعها

(1) إِبْيَانُور مِلْلُ مِتْكَاف: هِيْرَمَنْ مِلْلُ: فَالْكُ وَفَلْكُ التَدْوِير Cycle and Epicycle كيمريدج، ماساتشوستس: مطبعة جامعة هارفارد، (1953)، 217؛ لُورِي روبرتسن-لُورانت، مِلْلُ: سِيْرَةُ (نيويورك: كلاركسن بَر، 1996)، 571.



الشكل 1.5: حُفا هيرمن ملغل التُركيان. مُقتنيات بَير كَشَايرِ أُنيسيم بَيتسِفيلد في ماساتشوستس.

حتى وفاته سنة 1891. ولطالما أدرك الباحثون الأكاديميون حضورَ الاستشراق الإسلامي في كتابات ملغل مؤكدين براعته في مقارنة الإسلام بِقَدْرِ مُدهشٍ من الموضوعية والتجرد من الأفكار المُتَحيزَة، وهو منظورٌ يَسَرُّ لَهُ القُدرةُ على توظيف الخطاب البلاغي الإسلامي بطرائق متنوعة مُتباينة⁽¹⁾. ورغم ما أتاحتَه رحلاته إلى شرق المتوسط، في 1856-7، من حُرية الولوج إلى [الأعراف الإسلامية] والمعلومات التي استقاها من قراءاته الواسعة، فإن ملغل لم يكن خبيراً بالإسلام. لقد استقى مصادره من الأعراف الثقافية عوضاً عن [استقائها] من ألفتَه الشخصية مع المسلمين ومعتقداتهم وعاداتهم. وبناء عليه، فإن استقصاء أنماط خطابه

(1) أشار وليام بزازول، لأول مرة، سنة 1943، أن ملغل «كَبَّ عن محمد والقرآن قبل سنينَ من ذهابه إلى الأرض المقدسة، حيث اختبر المُحمدية Mohammedanism عَيَاناً». بزازول، *فِكر ملغل الديني* (1943: نيويورك: أكتاغين بَكس، 1973)، 18. وفي *أورياندا Orienda* ملغل، كانت دوروثي ميلتسكي فَنكلستَين السبَاقَة إلى استقصاء «أعماق قلق ملغل ومداة» بما أطلقت عليه الـ «المشرق الإسلامي»، كاشفةً النقاب، في دراستها، عن مصادرَ تاريخية ونصية textual قِيمة لبعض شخوصه، وصوره، ورموزه (نُبو هِيثِن، كَتَبَت: مطبعة جامعة ييل، 1961). جادلت فَنكلستَين أن «الإسلام كان الديانة الوحيدة التي قَدَر ملغل على معاينتها بِتَجَرَد مُقَارَن غير مُتَحيز» (273). نوهت أطروحة جلال الدين بَخْش، *ملغل والإسلام* (1998)، بِـ «المستوى الاستثنائي لموضوعية ملغل في التعامل مع الدين الإسلامي» (أطروحة دكتوراة، جامعة ولاية فلوريدا، 1988)، 9.

البلاغي يوفر وسيلة فعالة لقراءة التداؤل الأرحب للمفاهيم المتحوّلة للعالم الإسلامي داخل الثقافة البروتستانتية المهيمنة في أميركا القرن التاسع عشر التي أقام فيها ملّقل، والتي كثيراً ما تحدّى [أعرافها السائدة].

وفرت مديّات إسلاموية ملّقل المورد الثقافي الذي استطاع، من خلاله، أن يتفكر ملياً في التعقيد المحير للاختلاف الإنساني عبر مهارته الفنية الأدبية. أقر ملّقل، عبر استعاراته الإسلاموية، بالصور النمطية المختلفة عن المستبدّين والخارجين على الأعراف السائدة والشهوانيين والجبريين المسلمين. ورغم ذلك، فإنه غالباً ما تلاعب بتكافؤات تلك الصور لاجتراح أشكالٍ من العمل الثقافي أكثر حيوية. وكثيراً ما كانت هذه الأساليب تختلف باختلاف العرق. ففي الجانب الإيجابي من سلسلة [الصور النمطية تلك]، كان العرب والموريسكيون مصورين كنبلاء، إلى حد بعيد، فيما كان الملاويون والمُوريون الأفارقة ماكرين، على نحو مُتماثل، وشريرين أيضاً. كان التركي شخصيةً مُختلطة بالنسبة إلى ملّقل: فمن جهة، كانت تُعدُّ قسوته الأسطورية واستبداده هما اللذان يهددان الأنظمة الديمقراطية؛ إلا أن صور النظام الأبوي التركي - الحافل بالراحة المؤنسة والكسل الحسي - كانت من الأشياء الأولى التي فُتِنَ بها ملّقل بصورة دائمة. تتحرى أقسامُ هذا الفصل الخمسة كيف أوجدت سلطة ملّقل المتمردة، التي تجسدت في إسماعيل ومنبোধي الآخرين، مصادرَ ملائمة - داخل الإسلاموية - لتشكيل الحيوية النقدية لشخصه الأدبية.

يستقصي القسم الأول توظيف ملّقل [لطرائق] الاستبداد من أجل نقد التقاليد والأعراف الثقافية [السائدة]. يُعبر [ملّقل]، بقوة، عن صرخته الداعية إلى الإصلاح، عبر مواءمة الأعراف الأميركية المعاصرة - كطغيان قباطنة البحر والذرائع المادية لآداب الاحتشام البروتستانتية - مع السلوكيات الخبيثة التي ارتبطت بأعداء المسيحية طويلي الأمد. ناهيك على أنه قد أقر، في هذه النزعة، السلوكيات الإسلاموية التي شددت على أن الإسلام عالمٌ إسرار شرير ومُضلل. ومع ذلك، فإنه وظف هذه الصيغ، ضمن استعمالات مُنتهكة، لتكفير [الأعراف] الأخلاقية لأغلبية زمانه، والتي سخر من هيمنتها [واصفاً إياها] بـ «[الأعراف] المرجعية المُبتذلة» و «انتصار العادي المُجمّع المُنافق»⁽¹⁾.

(1) جميع الاقتباسات (عدا قصائده) مأخوذة من كتابات هيرمن ملّقل، تحرير هاريسن هيفورد وجيه. توماس تانبيل وهيرشل باركر، 15 مجلداً (إفانستن، إلينوي: مطبعة جامعة نورثوسترن؛ شيكاغو: مكتبة نيويورك، 1968-93). =

لقد برهنت الجذور الثقافية للإسلاموية الأميركية كيف أن اختلاف الإسلام المعارض الذي كثيراً ما صاغ الأميركيون، من خلاله، براجمهم الثقافية، في الجمهورية المبكرة، قد أصبح ذا صبغة محلية، على نحو متزايد، خلال سني حقبة ما قبل الحرب الأهلية، مُتحوّلاً إلى أمثلة مُنشطة لتمجيد احتماليات عالمية جديدة. فعوضاً عن رؤية الثقافات الإسلامية، وحدها، مواطن بغیضة للطُغيان والخيانة الزوجية، شرع بعض الكتاب الأميركيين في الاعتماد، بصورة متكررة، على الاستشراق الرومانتيكي الذي راج بمغامرات [الشاعر الإنجليزي] اللورد بايرن النزقة، في شرق المتوسط، لِمَجد الحريات الإبداعية ومسرات صنعة الكتابة. أقام واشنطن إيرفينغ، على سبيل المثال، في المصادر الأسطورية للفروسية الموريسكية الإسبانية فسَمى إقامته بِـ [قصر] الحمراء، في 1829-9، «فردوسي الإسلامي». تجاوز إيرفينغ، في أعماله، صورة الإسلام - كاستبدادٍ مناهض للمسيحية - فاحتفى، عوضاً عن ذلك، بأمثلة رومانتيكية للرجولة الإسلامية، كصلاح الدين (الذي كان يُنظر إليه، في زمن إيرفينغ، [على أنه] «استثناء سني لمعظم رذائل عصره، وبلده»⁽¹⁾) والنبي محمد (وما أطلق عليه في السيرة التنقيحية التي كتبها، محمد وخلفاؤه، «السيرة المُلغزة لهذا الشخص الاستثنائي»⁽²⁾). أفردت الإسلاموية لرجال أميركا ونسائها سعةً أفق تخيل وجهات نظر ثقافية جديدة وإنجازها؛ [وجهات نظر] مُثيرة للجدل، أكثر مما ينبغي عادةً، لمجابهتها - على نحو مباشر - داخل أعراف عوالم جنوسية مُنفصلة ومنظوماتٍ عرقية مُنعزلة. استثارت الإسلاموية، بهذا الأسلوب، عالماً فسيحاً لم تنتهكه واجبات الحياة العائلية ومتطلباتها إلا قليلاً؛ والذي هو، بدرجة أكبر، ملاذ رومانسي يمكن لمزيد من أشكال الصياغة الجنوسية، المُنتهكة، طويلاً الأمد، أن تتكرر من خلاله.

ورغم أن التجاوزات المُفرطة للمسلمين قد أوقعت النفور في نفس ملقل، إلا أنه كان، بالقدر ذاته، مفتوناً بالتأثيرات المُتخيلة للسُّمو المشرقي ورقة أرباب [الأسر] المسلمين وامتيازاتهم الحسية أيضاً. ففي قصته القصيرة، «أنا ومدختي» (1856)، على سبيل المثال، يُشخص ملقل

= ستم الإشارة إلى الناشر، من الآن فصاعداً، بِـ ن. ملقل. كلارل Clarel: قصيدة وحتج في الأرض المقدسة (ن. ن.، 1991)، 12: 23.34.1 (توبيهات بكتاب كلارل المرجعي، ونشيدها، ونظمها.): «[قصيدة] «المُضحى بهم»، قصائد (لندن: كُنسابل، 1924)، 411. وفي يوميات رحلته التي قام بها سنة 1849 إلى أوروبا، يندب ملقل قائلاً: «آد أيتها الأعراف السائدة، يالها من ساذجة فنونك، دون ريب». يوميات (ن. ن.، 1989)، 14: 26.

(1) جي. بي. آر. جيمس، تاريخ الفروسية (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1831)، 265.

(2) واشنطن إيرفينغ، محمد وخلفاؤه (نيويورك، جورج بي. بِنْتْناء، 1850).

ذات المدخنة التي علق عليها خُفيه كحضور سُلطاني: «سيدة مَهْيبة»⁽¹⁾ متماثلة، إلى حد بعيد، مع شعور راوي [حكايته] بالسلطة التي سوف تصبح «العمود الفقري» لِأَنَاهُ ego العائلية. يَبنِي مِلْغُل، في هذه القصة، وكرراً من أوقات فراغ بطيريركية [أبوية]، لا تُنتَهك حُرْمته، يضمه وَ«رفيقه» الحميمين: مدخنته وجليونه؛ «المدخنين العجوزين» اللذين يُفْرِغُ معهما أدخنته»⁽²⁾. وعبر توظيفه لطاقت الخطاب البلاغي الإسلاموي المُتقلِّبة، وَلَدَ مِلْغُل المدى الإبداعِي لِيصور، في أدبه، على نحو نابض بالحياة، البحث المُتطَرِّف عن ثقافة ديمقراطية ضمن سياق عالمي. حتى إن تشكيل الاستبداد الذي أصبح، بابتداع [شخصية] أَحَاب⁽³⁾، وسيلةً لصياغة تمرُّد رومانتيكي أصيل. يتحرى القسم الثاني، من هذا الفصل، هذا التكافؤ بتعمُّق أكبر من خلال استقصاء كيف حظي مِلْغُل بمساحة نقدية لِرواة [أعماله] المبكرة - خاصة أومُو Omoo، وَتَاجِي Tajji، وإسماعيل - عبر تصويرهم، على نحو متكرر، بِسِحْنَاتٍ إسلاموية تُعبر عن نضال حريتهم المُتمرِّد.

وعلى الرغم من أن إسلاموية مِلْغُل الرومانتيكية كانت جلية في رواته وشخصه الذكور، إلا أنها قد حققت تعبيرها الأسمى في استحضاره النساء المُصَوَّرات على نحو استشرافي كتجسيدات لمطامحه الهَرطقية. يُعَينُ القسم الثالث المحاولات الفُروسية المُنتَهكة لِمِلْغُل ومُتمرديه الذكور لمعانقة الجميلات المشرقيات المثاليات. جادل لُوثر إس. لُودك، في [كتابه] نَائِيل هُوْتُورن وحكاية غرام الشرق، كيف كان هُوْتُورن مُتَشَرِّباً للمفاهيم الاستشرافية جراء ماضي عائلته في [مدينة] سَالم، والتي كانت جزءاً لا يتجزأ من [عوامله] القُصصية، خاصة في وصفه لِـ «شعاع الشمس المشرقي» للجمال الأنثوي⁽⁴⁾. لقد كانت رؤية مِلْغُل أكثر انتهاكاً. فعبر تصويره الإناث ملائكةً إسلامويين أطلق عليهن اسم حُوريات houris وَبَارِيَات Peris

(1) «مدخنتي سيدة مَهْيبةٌ هُنا - - الشّيء العظيم المُستَبَد...». (المترجم).

(2) مِلْغُل، «أنا ومدخنتي»، حكايات الساحة Piazza ومقطوعاتٌ نثرية أخرى، 1839-1860 (ن. ن.، 1987)، المجلد التاسع: 367، 372.

(3) كذا ورد لفظه في الآية الثامنة والعشرين من الإصحاح السادس عشر من سفر الملوك الأول: «وَاضْطَجَعَ غَمْرِي مَعَ آبَائِهِ وَذَفَنَ فِي السَّامِرَةِ، وَمَلَكَ أَحَابُ بْنُهُ عَوْضاً عَنْهُ». نقلاً عن ترجمة الكتاب المقدس. الصادرة عن دار الكتاب المقدس. بمصر، الإصدار الثالث، 2001؛ فيما أوردته الترجمة الصادرة عن دار المشرق ببيروت، أول أيلول 1986، أَحَابُ (بالحاء): «وَاضْطَجَعَ غَمْرِي مَعَ آبَائِهِ وَذَفَنَ فِي السَّامِرَةِ وَمَلَكَ أَحَابُ بْنُهُ مَكَانَهُ». سفر الملوك الثالث (16: 28). (المترجم).

(4) لُوثر إس. لُودك، نَائِيل هُوْتُورن وحكاية غرام الشرق (بُلُوومِنغْتِن: مطبعة جامعة إنديانا، 1989).

(١)، حول [ملغل] الأنوثة الدنيوية، على نحو محاط بهالة من الجلال، إلى مثل أعلى للزوجة السماوية. استحضّر هذا الحلم المتمرد مصدر إلهام أنثوي جسد قوى الإبداع الخصبة ورمز إلى رؤية حسية للجمال السماوي.

ويستقصي القسم الأخير من هذا الفصل تصوير ملغل الإسلاموي لشخصه في شعره المتأخر، خاصة في قصيدته الطويلة كلارل (1876). لقد حال إخفاقه ككاتب- في وقت متأخر من حياته- دون تجسيده الإسلاموي المثالي لتمرده بالكلمات. كما وهبته رحلته إلى شرق المتوسط منظوراً شخصياً لإسلاموية مقارنة وظفها في شعره لاقتراح أمثلة مسلكيات غير تلك التي كانت متاحة في الثقافات المسيحية. إن الشخصوس الإسلاموية التي ابتدعها ملغل في كلارل، خاصة شخصية الدليل الدرزي جالي Djalea، هي أكثر الشخصوس الإسلامية تطوّراً في الأدب الأميري حتى ذلك الوقت. جسد ملغل، من خلال الشخصوس المتخيلين لإسلامويته الشعرية، بحثه المتواصل عن الرضا رغم تقييماته النقدية للثقافة المادية الأميرية التي لم تعد تلقى بالاً إلى فنه. ومثل الأنشطة التي تُسمى رأس التركي، والتي وصفها مراراً في أعماله القصصية، يُحكّم ملغل عقْد خيوط الاستشراق الإسلامي المختلفة، في أعماله، على نحو زُخرفي مُعقّد ومفيد⁽²⁾. إن حل [خيوط] تلك القَبْضة ليكشف عن استخدام ملغل الإبداعي للإسلاموية في البناء المُعقد لشخصه الأدبية العالمية.

«همجي حتى النخاع»: ملغل والاستبداد الرومانتيكي

يكشف استقصاء تصوير ملغل لقباطنته البحرين المُستبددين، في أعماله القصصية، من أربعينيات القرن التاسع عشر وحتى خمسينياته، عن حيوية الاستبداد المتواصلة كمقولة طباقية antithetical للتذكير بـ [أعراف] الجمهورانية الأميرية. كانت تجربة عَمَل ملغل بحاراً عادياً [في ظل] عديد أنظمة مختلفة من قوانين الانضباط السارية على متن السفن قد جعلته مُدركاً لمخاطر سوء استخدام السلطة في المجتمع الديمقراطي. وكثيراً ما صور ملغل، في

(1) الباري Peri، في الميثولوجيا الفارسية، مخلوق خُرافي جميل من سلالة الملائكة الساقطة fallen angels حُرِم من دخول الجنة حتى كفر عن خطايا. ويشير الاسم، في الاستعمال الحديث، إلى المرأة الجميلة حلوة السمائل. (المترجم).

(2) لمزيد حول أنشوطات رأس التركي Turk's head [وهي أنشودة، أو عقدة، بحرية في شكل عمامة] في قصص ملغل، أنظر تايبي: نظرة مُختلصة على الحياة البوليزية (ن. ن.، 1968)، المجلد الأول: 222؛ السترة البيضاء: أو عالم رجل الحرب (ن. ن.، 1976)، المجلد الخامس: 363؛ وموحي-دك: أو المحوت (ن. ن.، 1988)، المجلد السادس: 526.

عوامله القصصية، قباطنته وقد استحوذ عليهم استبداد مشرقي لتصوير جُورِ سلطتهم التعسفية المطلقة. فعبر موضّعة أنماط الأفعال الأميركية في نطاق منْهَج عمل *modus operandi* المستبدّين الكفرة، وظف ملقّل الإسلاموية المحلية للتعبير، بسهولة أكبر، عن مطالبته بالإصلاح الديمقراطي. لكنه أعاد تصوير قوة الاستبداد كمصدر لتأسيس السلطة المستقلة لسردياته وقوة تحديها لعموم قرائه. ولا يضربُ تصويره لِأَحَابٍ في هيئة طاغية أميركي، تستبدُّ به قوة متشربة بالسلطة الإسلاموية، المثلُّ على الكيفية التي عبر من خلالها الاستبداد، طيلة حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية، عن التجاوزات المفرطة الخطرة فحسب، وإنما يُشير إلى القُوّة الرومانتيكية للرجولة الأميركية الأصلية أيضاً. ويكشف استقصاء تصوير ملقّل المتحول لسلطة قباطنة السفن، في أعماله القصصية البحرية، عن نشوء هذا التكافؤ الرومانتيكي للقوة الذكورية المشرقية كمصدر للرجولة إبان حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية.

وكان قباطنة ملقّل المتخيلون - في رواياته الأولى - مستبدّين، لا يتغيرون، هددوا الحريات الإنسانية للبحارة العاملين على متن سفنهم، [وحرّيات] رواة حكاياته أيضاً. وجعلت القوانين الصارمة للحياة على متن السفن من الصعب على ملقّل أن يجد أجواء مرح ولهو متواصلة هناك، فأجبر على تصوير ذلك المجتمع في الصداقات العابرة للهامشيين المتطرفين أو عبر هجر السفن. وفي تايبي، يُررر تومو Tommo فراره «الشائن» إلى بر توكوهيقاً لاستحواذ القبطان فأنجز Vangs على السفينة بـ «استبداد مُطلق؛ تعسفي وعنيف إلى أبعد الحدود»⁽¹⁾. وبعد سنة، وفي أثناء مراجعته لكتاب جيه. رس براون، كليشهات رحلة صيد حيتان، التي نشرها في آذار لسنة 1847، شجّب ملقّل، مرة أخرى، الـ «الطغيان الوحشي» و«التعسف المهين» اللذين يُنزلهما قباطنة السفن [بالبحارة]، زاعماً أن «الإله يأنوس»⁽²⁾ لم يتقصّد أن يكون ذا وجهين مختلفين آخرين أكثر من قباطنتكم البحريين». في الواقع، إن فحوى مراجعته كلها يكمن في تأكيده أن كل الخِداع المتحضّر لـ «سمو [القبطان] البحري» يتلاشى حين يتواجد في البحر، ليكشف عن «طغيان مُستبد لا يرحم»⁽³⁾. ويُعد القبطان ريفغا، قبطان [السفينة]

(1) ملقّل، تايبي، المجلد الأول [من أعماله الكاملة]: 21.

(2) يانوس Janus، في الميثولوجيا الرومانية، إله الأبواب والبدايات والنهايات. أطلق اسمه على شهر يناير (January) لأنه الشهر الذي تبدأ به السنة الجديدة. صوّر بوجهين (أو رأسين) متقابلين في اتجاهين متعارضين. (المترجم).

(3) وردت هذه المراجعة في [تجموعة ملقّل القصصية]، حكايات الساحة، [ضمن أعماله الكاملة]، المجلد التاسع: 206،

هأيلاندر، في [رواية] رديبيرن Redburn، تصوير ملّقل القصصي لطبيعة قباطنة البحر المزدوجة، ذات الوجهين. فمظهره الخارجي، على الشاطئ، كسيد مُهذّب، معتدل في مشيته، ذي «سيماء ساحرة؛ رقيقة، خيرة، ومرحة» يتعارض تماماً مع سلوكه، على ظهر السفينة، كطاغية يُلقي «أوامره الاستبدادية» على طاقم بحارته، ويُنزل بهم «آلاف [العقوبات]»⁽¹⁾ الخسيسة الوضيعة». كما يعتمد ملّقل على الصور الثقافية التي ارتبطت بتركيا (وكذلك روسيا) ليشير إلى فُسُوق ريفاً واستبداده الغريب. فهو يُلْتَدُّ حين يُرى مُنغمساً في «أعراف مُترفة تَرَف الانغماس المشرقي في الملذات»، وتمثل أحد تلك الأعراف في قيام خادم خلع، يُدعى لِأفندر [خُزامي]، على خدمة ريفاً، والذي وصفه ملّقل بـ «خُلَاسِي شديد التأنق ذي عِمّة بهية». وعندما يُطلق راوي رديبيرن على وكيل القبطان اسم «الصدر الأعظم Grand Vizier»، فإنه يلمح إلى أن ريفاً سُلطاناً، كما أن سلامَ salaam البحارة عليه، [والانحناء أمامه]، حين يقبضون رواتبهم، دليل آخر على الماحه ذاك⁽²⁾.

أصبحت هذه الإحالاتُ إلى [نظام] الهيمنة التركي ثيمةً جلية في وصف ملّقل للحياة على متن سفينة بحرية أميركية في [رواية] السُترة البيضاء، التي كتبها -مباشرة- بعد الانتهاء من رديبيرن في صيف 1849، والتي تم توظيفها لمساندة [جهود] الإصلاح المنادية، في مجلس نواب الولايات المتحدة، بالغاء [عقوبة] الجلد بالسياط. صور ملّقل [سفينة] نِفَرَسِنك Neversink وكأنها خاضعة لسلطة مستبدين مسلمين، وهي استراتيجيةً تبناها لِنَقْد الأعراف البحرية الإنسانية، على نحو أكثر فاعلية؛ [تلك] التي تُبيح جلد البحارة لأقل إثم يرتكبه. يسرد ملّقل حكاية نُوتِي يُدَانُ بِالْجُن، على نحوٍ سخيّف، لأنه قفز من السفينة قبل أن تنفجر، مُلمحاً إلى أن الذين يُعاقبون البحارة بالجلد، على الساحل البربري، لا يختلفون كثيراً عن القراصنة البربريين الذين يُقيمون في الجوار⁽³⁾. تربط [رواية] السُترة البيضاء، بحجازياً، بين نظام السلطة البحرية الأميركي والتراثية السياسية العثمانية للباب العالي، حين يسمُ بنوده الحربية بال «الدستور التركي». يُشدد ملّقل على أن القبطان البحري الأميركي «- وهو يُلوح بينود

(1) مثل إنقاص حصصهم من الخبز واللحم، ودون أن يتحدث، مباشرة، مع البحارة حول ذلك. (المترجم).

(2) ملّقل، رديبيرن: رحلته البحرية الأولى (ن. ن. 1969)، المجلد الرابع: 219، 263، 71، 219، 15، 18، 136، 305. وخلال رحلتهم البحرية، يخذع جاكسين، البحار الشرير، بعض المهاجرات الإيرلنديات بجعلن يصدقن أن ريفاً يتأمر كي يبعهن إماً؛ على الساحل البربري (المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 206).

(3) ملّقل، السُترة البيضاء، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 372.

الحرب في يدٍ، والسوط في اليد الأخرى- إنما يحاكي محمداً وهو ينشر الديانة الإسلامية Moslemism بالسيف والقرآن». يُفسر ملّقل أن سيطرة القبطان كلارِت على نُفُرسِنك «ليست مَلَكِيَّة monarchy محدودة... وإنما استبدادٌ يُشبه استبداد السلطان الأعظم، على نحو ما... فهو إله الشمس وربُّها». يصور ملّقل، بطريقة مماثلة، العميد البحري للأسطول بأكمله («إمبراطور الأرخبيل السندياني oaken ذاك» الذي «يهيمن على الجميع») [على أنه] «جليل ومهيب مثل سلطان جُزُر سُوُولُو Sooloo»، ثم يُقارن احتجاجه عن الآخرين بانعزال الحكومة التركية عن الشعب وبعدها عنه⁽¹⁾. («يبقى الملوك العظماء خلف حجاب، في غالب الوقت»، تزعم [رواية] السترة البيضاء، ثم تُعلل ذلك، قائلة: «قد تمكث شهراً، في القسطنطينية، ولا تلمح السلطان أبداً»⁽²⁾). يزعم ملّقل أن هذه التراتبية الصارمة للطاعة المُطلقة «تشبه، إلى حد بعيد، قواعد التشريفات بالباب العالي في القسطنطينية، فبعد غَسَل قدمي السلطان السامي، يثار الصدر الأعظم لنفسه من أحد الأمراء الذي يقوم، بدوره، بذات الشيء». حتى إن الثوب البحري الذي يتوجب على رجل الحرب ارتداؤه يبدو محاكاة رمزية «للسروال التركي». يصف ملّقل نُقَر طبول [سفينة] نُفُرسِنك الذي يستدعي البحارة إلى الأجزاء العلوية من الجزء الخلفي من جانب السفينة على أنه «ساحرٌ كصوت [الأذان] الذي يجعل المسلمين المؤمنين يتركون، ساعة الغروب، ما في أيديهم، ويركعون متناغمين، في جميع أنحاء تركيا، صوب مكتبهم المقدسة»⁽³⁾.

شعر ملّقل بالاشمئزاز من المصادفة المُقلقة لطقوس التعبد المسيحي على متن سفينة حربية أميركية⁽⁴⁾. فجادل قائلاً إن «الحرب تجعل خير الرجال مُجَدِّفين، على نحو ما» وإنه «طالما وُجدَ رجلُ الحرب، فإنه يتوجب عليه أن يظل صورةً لما هو مُستبدٌ ومُتمرّدٌ، إلى حد بعيد، في الطبيعة الإنسانية». يُشير ملّقل، في السترة البيضاء، إلى الخيانة الهمجية للعنف البحري عبر إعادة التسمية الإثنية لأربع سفن أميركية (والتي تشتمل على [السفينة] كُنْسِتِيُوشِن [الدستور]

(1) ملّقل، السترة البيضاء، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 297، 301، 23، 193.

(2) ملّقل، السترة البيضاء، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 285.

(3) ملّقل، السترة البيضاء، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 162؛ رديرون، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 101؛

السترة البيضاء، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 287.

(4) ملّقل، السترة البيضاء، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 320، 208.

و[السفينة] الكونغرس): الملاي Malay والمجزائر وموهوك Mohawk⁽¹⁾، وبوكانير Buccaneer⁽²⁾، وغير تصوير الزوارق البريطانية، على نحو بربري، بنعتها، في [رواية] ماردى، «مراكب قراصنة [جزيرة] دوميثورا Dominora»⁽³⁾. لاحقاً، وفي [رواية] إسرائيل بوتر، استخدم ملغل الإحالات الإسلامية لتحويل جون بول جونز، بطل البحرية الأميركية، إلى ثائر نهاب، والذي (بـ «وجنته السمراء، كحبة تمر») يتصرف كقرصان بإصدار «أوامر سلطانية» و«إخفاء نوايا الشخصية التركية التي في داخله». يتعامل ملغل مع جونز على أنه رمز للأمة برمتها، حين يزعم أن «أمير كا هي بول جونز الأمم، أو في طريقها إلى أن تكون [على شاكلته]، لأنها متحضرة من الخارج ولكنها همجية حتى النخاع»⁽⁴⁾.

لقد استخدم ملغل، ظاهرياً، ذلك الخطاب البلاغي الاستشراقي لتكفير أعراف الطغيان البحري الأميركي وهمجيته؛ كما يشير إدراج نعوت مثل «جليل وفخم»، و«الأعظم»، و«الفاتن»، أن [ذلك الخطاب] قد عمل، أيضاً، على تغريب سرده، وهي استراتيجية صورت العالم الإسلامي على نحو ساحر. فإذا كان القبطان الأميركي «محاكاة ساخرة parody مُهينة» لمحمد، فقد ألح ملغل إلى أن المثال الأصلي للنبي قد امتلك قدراً من الكرامة الأصلية. وتجذُ توليفة الرومانتيكية والقوة، هذه، مثالها في كتابه التالي، حين يصور أخاب، في موبى-دك، حاكماً مستبداً مطلقاً [للسفينة] بيكود Pequod.⁽⁵⁾ يغمر ملغل أخاب ببعض رومانتيكية

(1) إحدى قبائل الهنود الحمر، ويعني الاسم: شعب/ أمة الضؤان. (المترجم).

(2) وتعني القرصان، في الاستخدام اللغوي الحديث. وكان الاسم يطلق على القراصنة الذين هاجموا السفن الإسبانية والفرنسية في البحر الكاريبي إبان القرن السابع عشر. ترجع التسمية Buccaneer، في أصلها، إلى الكلمة الكاريبية buccan «الوشيع الذي تُدخّن عليه الأسماك»، حيث اشتهر أولئك القراصنة بتدخين الأسماك والخنازير البرية والسلاحف لتموين سفنهم. (المترجم).

(3) ملغل، السترة البيضاء، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 253-4؛ ملغل، ماردى: رحلة بحرية إلى هناك (ن. ت.، 1970)، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة]: 469. تشارلز روبرت أندرسن، ملغل وبحار الشمال (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، 1939)، 62.

(4) ملغل، إسرائيل بوتر: سنوات نفيه الخمسون (ن. ن.، 1982)، المجلد الثامن [من أعماله الكاملة]: 56، 96-7، 120.

(5) تشير موسوعة ويكيديا، على الإنترنت، إلى أن التسمية اشتقت من اسم قبيلة Pequot؛ وهي إحدى قبائل الهنود الحمر التي أبداها تحالف مستعمرات خليج ماساتشوستس وبناموث، بالتعاون مع قبائل هندية أخرى، في الحرب التي دارت بينهم بين 1634-1638. فالإشارة إلى قبيلة هالكة إلماخ إلى مصير السفينة وطاقم بحارتها في كفاحهم المشؤوم مع حوت الغنتر. وتجدر الإشارة إلى أن الدكتور إحسان عباس قد ترجمها: «الباقوطة»، وذلك في ترجمته التي أنجزها للرواية، والتي صدرت طبعها الثانية عن مؤسسة ناصر للثقافة ببيروت سنة 1980. (ص 130). (المترجم).

الوحي المستقل للنبي [محمد] لتعظيم سلطته وزيادة التعبير عن تمرده. ومثلما هي الحال مع التقييمات التنقيحية التي أنجزها توماس كارلايل وواشنطن إيرفينغ، فإن قوة أَخَاب [هي قوة] مُتَوَعَّدَةٌ وجاذِبَةٌ، على حد سواء، كلما أهله مِلْقُلٌ ليصبح تعبيراً عَظِيمَ الشَّأن عن الثورة الرجولية ضد سلطة الله المطلقة العُظمى⁽¹⁾. يغرس مِلْقُلٌ في [نفس] أَخَاب، الذي قِيلَ إنه «غريبٌ على المسيحية»، طائفةً متنوعة واسعة من التلميحات التاريخية المتعلقة بِحُكم الفرد المطلق من أجل تعميم هذه القوة وعولمتها على حد سواء. وتُعدّ الإحالات العديدة إلى العالم الإسلامي من بين أكثر [هذه التلميحات] جلاءً، والتي وظفها مِلْقُلٌ بطرائق مختلفة عبر دمج العثمانيين والمغول والتتار والبدو، ناهيك عن سلسلة من أُم مشرقٍ حقبةٍ ما قبل الإسلام، [في أعماله المختلفة]. أُطلق خمسة أفراد من طاقم البحارة على أَخَاب اسم «المغولي العجوز»، وهي كنيةٌ نُظِرَ إليها على أنها الدلالة الرائجة لتواجهه على ظهر السفينة. يدعو مِلْقُلٌ وكلاء القبطان الثلاثة «أُمراء»، ويصف رماةَ الحَرَائِين harpooners «محاربي البحر المالح» ذوي «عظام حربية... كسيوف الموريسكيين الحذباء»⁽²⁾. يتجلى أثر هذه التسميات في منح أَخَاب هيئة طاغية ذي حق إلهي متمثلاً في تعقيب مِلْقُلٌ أن «التقدير الوحيد الذي انتزعه كان الطاعة المطلقة الفورية». يُنَعِمُ مِلْقُلٌ على أَخَاب بمنزلة السلطان ليرز امتياز القوة - فكلمة sultan تعني السلطة في العربية. ولكن سلطة أَخَاب هي سلطةٌ تجريبية أكثر منها جينيولوجية؛ فد «شهوة التسلُّط إذ تستحوذ على فكر» الفرد، فإنها «تتجسد في حكم مُستبد لا يُقاوم»⁽³⁾. في الواقع، يحاكي أَخَاب الشهادتين Shahada (أو إعلان المسلمين عن إيمانهم) على نحو شرير، وذلك في إعلانه أن «لا إله إلا الله الذي يسود الأرض، ولا قبطان غير الذي يسود بيكود»⁽⁴⁾. ومثل المقارنات التي عُقِدَت بين جوزيف سميث ومحمد، والتي استندت إلى

(1) يكاد يتماهى دور القبطان أَخَاب مع دور أَخَاب [الوثني] الذي ملَّك على إسرائيل. «وَعَبَل أَخَابُ بَنُ غُمري الشر في غيبي الرب أكثر من جميع الذين قَبْلَهُ» (سفر الملوك الأول، 16: 30). «وَزَادَ أَخَابُ فِي الْعَمَلِ لِإِعَاظَةِ الرَّبِّ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ مُلُوكِ إِسْرَائِيلَ الَّذِينَ كَانُوا قَبْلَهُ» (سفر الملوك الأول، 16: 33). (المترجم).

(2) مِلْقُلٌ، مُوبي-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 149، 153؛ نادى سَطَبُ Stubb أَخَاب «المغولي العجوز» مرتين (171، 432)؛ وكذلك ناده البحار الهولندي (174)، وبحار سانتياغو (177)، وآرتشي Archy (197)، والنجار (469).

(3) مِلْقُلٌ، مُوبي-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 147-8.

(4) مِلْقُلٌ، مُوبي-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 474. «La ilaha il Allah, Muhammad-ur-rasul-Allah» كذا أوردتها المؤلف، والتي غالباً ما تترجم «لا إله إلا الله محمدٌ رسول الله»

الشريعة الإسلامية لتمجيد سلطة نبي المورمون، فإن ملل، في هذا المقام، يُضمّن ملحمة أخاب بطولاً رومانتيكية لفرّد صرح أن رؤيته الواقعية محتومة ولن تبدل، مهما كلف الأمر. «ولكننا لا نعد محمداً صادقاً أميناً فحسب»، جادلت ذا نورث أميركن ريفيو⁽¹⁾، سنة 1846، «بل واحداً من أعظم ملهمي العالم»⁽²⁾. يستند ملل إلى التفتيحات المعاصرة لـ [صورة] بطولة محمد العظيمة الشأن من أجل التلميح إلى المذبات الغامضة للسلطة التجريبية التي ادعاها أخاب. وحتى في أثناء بنائه لقوة أخاب، عبر الإسلاموية الرومانتيكية، صور ملل، في وقت واحد، مهمته كغطرسة بحاجة إلى أن تُمحق، وهي حقيقة عكست الدور التوراتي الأصلي لأخاب كنبي دجال قُضي عليه لوثنيته. وتتجلى هذه المجازفة المتناقضة ظاهرياً في عبارتين متناقضتين رئيسيتين يصف بهما ملل قبطانه: «دونية مُطلقة» و«الفتاك الذي لا يقهر»⁽³⁾. كما نقح يوهان فولفغانغ غوته وتوماس كارلايل التقليد البروتستانتي في الخط من قدر محمد بإعادة تقويم قوته الشيطانية daemonic بلغة رومانتيكية قرأها ملل، ومن ثم تبناها لأغراضه الخاصة حين كان يؤلف موبى-دك⁽⁴⁾.

تأمل غوته، في [كتابه] الشعر والحقيقة، المعضلة التي واجهها «رجل رائع ذو شيء ما إلهي في داخله» حين «حلّ السماوي والأبدي في الجسد ذي المقاصد الدنيوية فأخضعاه إلى قدر الأشياء الزائلة»⁽⁵⁾. رسم غوته حياة محمد (والذي «لم يكن هو قادرٌ على عده مُحَاتِلاً»)

= «There Is No God but Allah, and Muhammad Is His Messenger».

- (1) أول مجلة أدبية أميركية. صدرت في بوسطن العام 1815. (المترجم).
- (2) «أكان محمد دجالاً تُعصب ديني؟»، ذا نورث أميركن ريفيو، المجلد 63 (تشرين الأول 1846): 513. لقد اطلع بعض القساوسة على إعادة التقييم هذا. أعلن القس سي. نُشونسي بير، قائلاً: «يقولون لي إن هذا الرجل دجال. قد يكون كذلك: لكن دجله (إن كنتم ستجنون كثيراً على شخص أمين متعصب [لدينه]) قد فعل الكثير لعدد كبير من الناس أكثر من صدق أية رجل آخر وُلد في تلك القرون الاثني عشر. لقد دكت [صرخته] «كلا والله No by alla» آلاف الأصنام فصرتها ثراباً. وشيدت «الله أكبر! الله أكبر! ALLA ACBAR! ALLA ACBAR! «المقدسة» في نياپ قلوب العرب، مقاماً يُعبد فيه الله». «مقالة تمهيدية» [وردت] في [كتاب] جورج ليرد. واشنطن وجنرالته، أو: أساطير الثورة (فيلادلفيا: جي. بي. زيفر، 1847)، ii.
- (3) ملل، موبى-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 148.
- (4) ميرتن إم. سبيلتس، الابن، قراءة ملل (ماديسن: مطبعة جامعة وسكنسن، 1966)، # 122، ص 163؛ # 228، ص 179.
- (5) يوهان فولفغانغ غوته، من حياتي: الشعر والحقيقة، الأجزاء 1-3، ترجمة روبرت آر. هينتر (نيويورك: سوكامب بيلشرز، 1987)، 462. تلتخص هذه المسرحية (التي لم يكتبها غوته البتة) في تحول محمد إلى [مذهب] التوحيد monotheism في الفصل الأول. وبحلول الفصل الرابع، «تصبح تعاليمه ذريعة أكثر من كونها هدفاً في حد ذاتها، ويجب توظيف كل الوسائل المُتخيلة [للتحقيقها] دون استثناء، بعض الأعمال». ورغم ذلك، فإن غوته يرى محمداً وهو يسترد، في النهاية،

كتمثيل درامي لعملية التهديم السوقية المأساوية هذه. وبطريقة مماثلة، يُعطي ملثل من شأن قوة أختاب الساحرة كـ «إرادة داخلية يتعذر وصفها»، [و] «سيما قوية، ثابتة وباطنية mystic»، [و] «الشيء المثير الذي يخصني»، و«تلك، تلك التي تذهل على نحو باهر»⁽¹⁾. ولكن هذه الطاقات تفسد حين ينحط أختاب فيوظف «فنوناً خارجية... رديئة وديئة»، مثل لصق الدبلون⁽²⁾ [على الصاري الرئيس]، والقيام بحركات مسرحية على ظهر السفينة، ليحتفظ بسيطرته على طاقم البحارة. وشبيهاً بمحمد غوته، احتاج أختاب إلى تلك «التحصينات» التي تشكل جزءاً من دُونيته وزيفه كنبى، ولكنه يتجاهل أهميتها بئبل واضح⁽³⁾. وكان ذات التأكيد على رجل عظيم أفسدت غطرسته عبقريته قد وسم المسرحية التراجيدية التي كتبها جورج إتش. مايلز - محمد، النبي العربي - والتي فازت، في العام 1850، بجائزة قدرها ألف دولار وهبها الممثل إدوين فوستر لأفضل مسرحية من فصل واحد. يعلن مايلز، في الفصل الخامس، قائلاً: «قد يبدو المرء قزماً بالنسبة إلى محمد، / ومع ذلك فإن [محمداً] يتفوق على أنداده»⁽⁴⁾. وفي محاضرته الثانية من سلسلة محاضراته «عن الأبطال، وعبادة الأبطال، والبطولي في التاريخ»، عد توماس كارلايل محمداً «رجلاً أصيلاً»، «فبينما يُسير الآخرون حياتهم وفقاً للعرف وما يسمعون من أقاويل، قانعين بذلك» - لاحظ كارلايل - «إلا أن هذا الرجل لم يَقوَ على رؤية نفسه في مرآة العُرف؛ كان وحيداً مع نفسه وحقيقة الأشياء»⁽⁵⁾. تكادُ جِدَّةُ أختاب المُحفزة وشجاعته في الاعتقاد الراسخ الذي يتعامل كارلايل من خلاله مع محمد: «أن تكون ذات أهمية مُطلقة لا تُضاهيها أهمية كل الأشياء الأخرى». يتخيل كارلايل كفاح محمد المُوحى إليه بكلمات شبيهة بوصف ملثل لحالة أختاب العقلية في «الخريطة»⁽⁶⁾ حين «تكون

«مُثلُه العُليا»، فتصوره هذه الحبكة وقد أصبح عبداً لضرورة نشر حقيقته الخاصة (3-462).

(1) ملقل، موبى-ذك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 165-7.

(2) doubloon: عملة إسبانية ذهبية قديمة. (المترجم).

(3) غوته، [مسرحية] إيفمونت Egmont، وردت في «ملاحظات تفسيرية» لـ لوثر إس. مانسفيلد وهاورد بي. فنست، موبى-ذك، أو، الحوت (نيويورك: هنريكس هاوس، 1951)، 678.

(4) جورج إتش. مايلز، محمد، النبي العربي. تراجيديا في خمسة فصول (بوسطن: فليس، سامسن آند كومباني، 1850)، 134. يوظف ملقل ذات منظور الجلال عبر وصفه لنسر كاتسكيل Catskill Eagle الذي يُحوم منخفضاً في ممرات الجبال الضيقة والذي هو أعلى شأنًا من أية طائر آخر فوق السهل (ملقل، موبى-ذك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 425).

(5) توماس كارلايل، عن الأبطال، وعبادة الأبطال. والبطولي في التاريخ (نيويورك: وايت آند آبن، 1840)، 74.

(6) الفصل الرابع والأربعون من موبى-ذك. (المترجم).

كل الاحتمالات هي أقرب الأشياء إلى اليقين»:

أبقتة <كل [الاحتمالات]> في دوامة أبدية، فلا تستريح روحه. وفي ليالي الأرق،
مثلما قد يتخيل المرء، فإن روح الرجل الهائجة، التي تتقاذفها الدوامات في وسطها،
سوف ترحب بأي بصيص نور يقوده إلى فك طلاسمها كما لو أنه نور حقيقي قد
هبط من السماء؛ وأن أية قرار لا بُد منه، يُنعم به عليه، سيبدو وكأنه وحي قد نزل
به جبريل⁽¹⁾.

يمجد ملغل قبضانه عبر إسلاموية أدبية بتمكين أخاب من الاستناد إلى قوى أساسية شبيهة
بتلك التي وهبتها التنقيحات المعاصرة لمحمد. فعبر رفضه لتحذير غابريل Gabriel [جبريل]
في «حكاية [السفينة] يربعام⁽²⁾» أن لا يصطاد الحوت الأبيض، فإن أخاب يرفض بازدراء
ما كانه جبريل Jibril لمحمد (جبريل الذي كان رسول الله لمحمد)⁽³⁾. لم يكن أحد على
ظهر بيكود قادراً على مجابهة قوة أخاب المُرعبة حين يشن حربه المقدسة. دين أخاب هو
الاستبداد المحارب العنيف الذي ينبعث من صميم التعصب الديني المتمثل، بالنسبة إلى كثير
من الغربيين، في الديانة الإسلامية. ورغم ذلك، فإن ملغل قد رأى نبلاً نقياً وعالمياً في الطاقة
الباسلة والجدة الجاحمة لتمرّد أخاب ضد رياء الأعراف الأبرشية الضيقة التفكير واملاءات
القدر الإلهي التي كانت تحداه.

لا يوظف ملغل الخطاب البلاغي الإسلاموي، في موبى-دك، ليضعف من سلطة أخاب
فحسب، وإنما ليزيد من [قدر] العظمة الغامضة لحوت العنبر الذي لا يمكن الإمساك به.
يضع ملغل موبى-دك، على نحو رمزي، في منزلة الأعداء الرهيبيين nemesis للحضارة
(1) ملغل، موبى-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 200؛ كارلايل، عن الأبطال، 96. استحوذت سجية «الجدة
earnestness الجائعة المستغرقة في الانفعالات»، هذه، على ملغل، لأنها كانت واحدة من مزاياه الشخصية. (تغلغل
فكرة «الجموح wildness» في كلا النصين: استخدمت ثماني مرات في موبى-دك وإحدى وعشرين مرة في مقالة
كارلايل المَوْجزة).

(2) الفصل الحادي والسبعون من موبى-دك. وتجدر الإشارة إلى أن يربعام Jereboam هو أول ملوك مملكة إسرائيل الشمالية.
كانت إسرائيل قد انقسمت، بعد موت سليمان، إلى مملكتين: شمالية ليربعام بن نابتا، أحد عبيد سليمان؛ وجنوبية
(نهُودا) ليربعام بن سليمان. (المترجم).

(3) ملغل، موبى-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 317.

المسيحية. يُظهر الحوت الأبيض الذي يتر رجل أخاب- وبلغه عَظِيل التي يتبناها ملقّل- ال «مَكْرَ الظاهري» لِ «تُرْكِ مُعَمَّم». يقارن ملقّل بين العُثور على هذا الحوت الأبيض في محيطات العالم برمته والتعرف على «مُفْتِي Mufti أبيض اللحية في شوارع القسطنطينية المزدهمة»، وعندما يقوم [الحوت] بأول ظهور مَهِيْب لَهُ فإنه «قصي على المياه الرائقة التي كأنها سَجَادَات تُرْكِيَّة». كما يُصَوِّر الحوت، ثانيةً، على نحو إسلاموي، كرمز غامض للقدَر المشووم حين يفقد أَخَابُ حياته. وعندما يرمي أَخَاب آخر حرايينه، «تلتف طيه الحبل على عنقه، ودونما أية صوت مثلما يُكَمَّم الأتراك أفواه ضحاياهم بوتر القوس، يهوي من على ظهر القارب، من دون أن يدرك البحارة أنه قد وقع». تُلمَح هذه الإشارات الإسلامية، عند مواضع مفصلية لِنَفْث الحوت في الحكاية، إلى الرنين الخاص لتوظيف ملقّل الإسلام كدلالة على «ذلك الحقد غير المُدْرَك الذي كان منذ البدء، والذي يعتقد حتى المسيحيون المعاصرون خضوع نصف العوالم إلى سلطانه». ورغم أن التعددية المثيرة للأعصاب لهذه القوة المتعارضة تُجسّد وثنية عالمية، فإننا رأينا كيف، ومنذ أخروية جون كَتِن المبكرة، أن التلفيقات الأميركية المتعلقة بالمسيح الدجال قد ماثلت بين الإسلام ولَوِيَّائَان⁽¹⁾.

تكتسب إسلاموية ملقّل الشريرة، في موبى-دك، تطرفاً غريباً حين يشخّص فداء الله fedallah، الجنّي genie الغامض، كرمز عرقي وديني للمصير المشووم للعنف البشري: إرث قاين الذي يستحوذ على أَخَاب، ويعكسه بدوره على الحوت. تعكس [شخصية] فداء الله⁽²⁾، «ذي البشرة الداكنة»، إقحام ملقّل الغريب، الذي يصعب تقبُّله، للصور النمطية الاستشراقية الميلودرامية [في حكايته]⁽³⁾. إن التوصيف المُركَّب لفداء الله يسري في سلسلة أنواع الآسيويين الماكربين: [فهو] يُدعى بارسياً (أو زارادشتياً أصولياً) ويعبُد النار؛ يحمل اسم مسلم ويعتمر عمامة؛ يرتدي سُترة صينية سوداء ويلف شعره في ضفائر فوق رأسه، ثم

(1) ملقّل، موبى-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 184، 201، 548، 572، 184. وأثناء حديثه سابقاً، في موبى-دك، عن عناصر الحوت الطبيعية، يصف ملقّل لسان الحوت على أنه «سجادة من أنعم ريش ديك رومي» (المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 335). وثمة توظيف إسلاموي واضح في دلالة اسم «الديك الرومي» في الإنجليزية: Turkey (المترجم).

(2) يشير المؤلف، هنا، إلى أن معنى اسم Fedallah، في العربية، هو: فداء الله the sacrifice of God. (المترجم).

(3) ملقّل، موبى-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 217. ولنقاش حول اسم فداء الله، أنظر [مقالة] دوروثي غرديسلوف، «ملحوظة حول أصل [اسم] فداء الله في موبى-دك»، [مجلة] الأدب الأميركي، العدد 27 (1956): 396-403؛ و [مقالة] مختار علي عيساني، «تسمية فداء الله في موبى-دك»، [مجلة] الأدب الأميركي، العدد 40 (1968): 380-5.

يُقَارَن، في آخر المطاف -مثل طاقم بحارته «الضفر»- بـ «شبيه الذي ينسل، الآن وحينئذ، من المجتمعات الآسيوية، خاصة الجزر الشرقية التي في غرب القارة». وحين يكمن الملاويون للبيكود بعد إبحارها عبر مضائق سوندا بين جاوا وسومطرة، يُطْرِي أَخَابَ على «الشياطين الملحدين المتوحشين» لتشجيعهم إياه على التعجيل في مطاردته للحوت. يربط ملفل قرصنة هؤلاء «الآسيويين الأندال» وهمجية انتقام أَخَاب الذي يستحوذ عليه، متجسدة في البحارة الأشباح الذين يحتفظ بهم سراً على ظهر السفينة⁽¹⁾. ولكن يأخذ هذا الربط مداه التام عبر «السر المكتوم» لعلاقة أَخَاب بفداء الله، الدليل الذي يرتبط به كما «الظل إلى جوهره». وبعد استجابته متعاطفاً مع مشاعر ستاربكس الإنسانية الدافئة في «السيمفونية»⁽²⁾، ينحدر أَخَاب تدريجياً إلى حالة تستحوذ فيها عليه [حالة] ما يسميه «سيداً ومولىً مخادعاً محتجاً، وإمبراطوراً قاسياً عديم الرحمة»، الذي هو شيطان يتجسد في نهاية الفصل بعيني فداء الله المنعكستين وهما تنظران إلى أَخَاب من صفحة الماء. يصف ملفل حالته المتداخلة مع [فداء الله] «وكانهما قُرْنَا بِنِيرٍ واحد، يقودهما طاغية خفي»، ويظلال على تلك الحال في موتهما [أيضاً] حين يغوصان معاً مربوطين إلى موبى دك بحبال صيد الحيتان⁽³⁾. يدخر ملفل بعض

(1) ملفل، موبى-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 231، 217، 383. اشتق ملفل هذه الصور من الطيف الملاوي الوارد في [كتاب] دي كوينسي، *اعتقالات أكل أليون* (1821) ومن روايات الغنت الشرق آسيوي، مثل حادثة كولا باتو التي تناولناها بالنقاش في الفصل الأول من هذا الكتاب. كما أكدت [قصة] «بينتو سيرينو» (ملفل، *حكايات الساحة*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 68) و[رواية] ماردي (المجلد الثالث: 58) السُمعة الخطرة للشرق آسيوي؛ حيث يخشى القباطنة الصعود على متن السفن البطيئة الحركة مغبة أن يكون القراصنة الملاويون كامنين في العنابر السفلية. وحتى في قصيدة كَلَارْل، التي تناول الأرض المقدسة، يقارن ملفل بين رهبان مار سابا، الذين يعاينون الصحراء بحثاً عن العرب الغُزاة، وبحارة المنصة التي في أعلى المصاري الأمامي الذين يجولون البحر بأبصارهم باحثين عن «الملاوي النحيل»- الذي يصفه [ملفل] بالـ «عفريت الخطر» (كلارل، 7، 21، 3-9).

(2) يذكر المؤلف، سهواً، أن عنوان الفصل 132 من موبى-دك هو The Sympathy «التعاطف»، والصحيح: The Symphony، السيمفونية. (المترجم).

(3) في قصيدته «التمحس الجديد إلى الشمس»، يعزو ملفل الظلام الفوضوي للعالم إلى عملية تخدير من ضلال خيميائي alchemical delusion يصعد من «الترنح العابت» لفارسي بدائي (ملفل، *قصائد*، 264-5). ويرمز العطار التارسي النحيل الذي يُقَطِّر الزهر إلى عطر الورد attar، في قصيدة «بستاني الورد»، إلى حماسة مشابهة ذات خواص سحرية necromantic (ملفل، *قصائد*، 343-9). وفي كَلَارْل، يذكر رولف شربه القهوة، في القسطنطينية، رفقة «آسيوي،/ بقلنسوة أسترآخانية» مدينة على بحر قزوين > مهيبة يروُد بها «أفكاراً تنمو في الظل» (4، 16، 193-216). كما =

= تصور «حكاية تيمونير» موريسكيًا مُعمماً «ذا سحنة سوداء... وهابياً Wahabee نعدماً هانماً على وجهه»، والذي يرمز إلى عراف ذي مصير مشؤوم. يجلب الموريسكي صندوق أذرع مُسممة إلى ظهر السفينة سلام الله، فتُجَدِّد إبرة البوصلة في العاصفة عن وجهتها، فتتحطم السفينة؛ لكن أغاث، الناجي الوحيد، يلقي باللائمة على «الأسود مساعد

«صفات <أَخَاب> الإنسانية» عبر إحلال قَدَر القبطان المُدْخَر وجبريته المستحوذة في الجسد الشبحي لفداء الله. يواصل مِلْقُل، في أشعاره المتأخرة، رسم شخص آسيوية كعرافين مُرييين جسد تأثيرهم الخارق للطبيعة خصومة شريرة وبدائية⁽¹⁾.

إن تمثيلات مِلْقُل المتنوعة للطغيان الإسلاموي في تصويره القبطان والأشكال المشوومة تُلمِخُ إلى الكيفية التي كان من خلالها هذا التبعد التعبيري مفيداً بالنسبة إلى فنه الأدبي. وظف مِلْقُل صوراً نمطية عن أوتوقراطية المسلمين لنقد التعسف غير الديمقراطي للقادة الأميركيين. كما أضفى بعداً إسلاموياً على شخصه، كفداء الله، وحوته الأبيض، ثم، وفي مرحلة لاحقة، على الشاعر السنغالي بابو Babo، في «بِنِنْتُو سِيرِيْنُو»⁽²⁾ (الذي يهتف من منطقة أفريقية غربية يهيمن عليها المسلمون في الغالب)؛ والتي يوظفها كتمثيلات للجبرية المهلكة والمشوومة التي تتحكم، على نحو غامض، بالأحداث داخل نُظْمه الأدبية. حتى عندما يوظف هذه التكافؤات السلبية للمخيال الإسلاموي، فإنه يحول قوتها، رغم ذلك، إلى استبداد رومانتيكي تجسد، على نحو تام، في القبطان الأميركي أَخَاب، الذي هو مثال لقوته المتمردة ككاتب عوالم أدبية «شريرة».

الأثركة: إسلاموية مِلْقُل المتمردة

يرهن مثال أَخَاب على الكيفية التي وظف مِلْقُل من خلالها صوراً للاستشراق الإسلامي للتعبير عما هو أبعد من الآثار السلبية للقوة المستبدة والشر الجبري. كما تمتع مِلْقُل بحرية تامة، وإعفاء من أية تبعات قد تنجم عن ذلك، عبر مد رواة أعماله المبكرة

ال«شيطان» (كلاول، 3، 12، 58-130). (لقد استوحى مِلْقُل فكرة حكاية تيمونير من روبرت تيبث، قبطان السفينة التي أقلت مِلْقُل من سيرا Syra إلى القسطنطينية. يكتب مِلْقُل، في دفتر يومياته، إبان زيارته لسانوليك، في السابع من كانون الأول لسنة 1856، قائلاً: «قص علي القبطان، في المساء، حكاية كومة من أذرع تؤثر على البوصلة». يوميات (ن. ن.، 1989)، المجلد 15 [من أعماله الكاملة]: 56.

(1) ومثلما بين فلهم هالبفاس أن الهند (وفي نطاق آسيا الوسطى في العموم) قد وُجِدَتْ لتضرب مثلاً على «ثيمة كسوف «الثور الطبيعي» وزواله بالخرافة والتمسك بالطقوس ritualism، وهي ثيمة حظيت بشعبية هائلة بين مفكري حركة التنوير». هالبفاس، الهند وأوروبا: مقالة في الفهم (ألباني، نيويورك: ضني برس، 1988)، 60.

(2) رواية قصيرة (أو نوفيللا) نشرها مِلْقُل، أول مرة - على نحو متسلسل - في مجلة ينتمز منتلي العام 1855، ثم ضمها، بعد إجراء بعض التعديلات الطفيفة عليها، إلى مجموعته القصصية: حكايات الساحة (1856). تتناول الحكاية ثورة عبيد على متن إحدى السفن التجارية الإسبانية في العام 1799. (المترجم).

(1) «ومعناه: مُطْبِعُ اللَّهِ، وَهُوَ الذَّيْبُخُ عَلَى الصَّجِيجِ». (المترجم- نقلاً عن القاموس المحيط).

(2) كان كتابٌ حول إسماعيل والمسيحية، ألفه لويس تيشيزمن، قد حمل- على سبيل المثال- عنوان: **إسماعيل والكنيسة؛ أو، سقوط الحمديّة** Mohammadanism (فيلا دلفيا: باري آند ماكملن).

(3) «فَقَالَ اللَّهُ بَلْ سَارَةُ امْرَأَتُكَ سَتَلِدُ لَكَ ابْنًا وَتُسَمِّيهِ إِسْحَاقَ وَاقِيمِ عَهْدِي مَعَهُ مُوَبَّدًا لِنَسْلِهِ مِنْ بَعْدِي». سفر التكوين 17: 19. (المترجم- والنص العربي، هنا- وفي الثلاث حواش أدناه- نقلاً عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن دار المشرق بيروت، أول أيلول 1986).

(4) «وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ لِلَّهِ لَوْ أَنِ إِسْمَاعِيلُ نَحْيَا بَيْنَ يَدَيْكَ». سفر التكوين 17: 18. (المترجم).

(5) «وَأَمَّا إِسْمَاعِيلُ فَقَدْ سَمِعْتُ قَوْلَكَ فِيهِ وَهَآنَذَا أَبَارِكُهُ وَأَتِيمُهُ وَكَثْرُهُ جَدًّا جَدًّا وَبَنَدُ اثْنِي عَشَرَ رَئِيسًا وَاجْعَلْهُ أُمَّةً عَظِيمَةً». سفر التكوين 17: 20. (المترجم).

(6) «وَيَكُونُ رَجُلًا وَحَشِيًّا يَدُهُ عَلَى الْكُلِّ وَيَدُ الْكُلِّ عَلَيْهِ وَأَنَامُ جَمِيعِ إِخْوَتِهِ يَسْكُنُ». سفر التكوين 16: 12. (المترجم).

(7) **مِلْفِل، كَلَارِل، 44، 27، 23، 90**. وكان عددٌ من شخوص **مِلْفِل** قد حملوا ملامح **إسماعيل** [وقدره] وأن صورة العون الأمومي الذي أسبغته هاجر على طفلها كانت، بالنسبة إلى **مِلْفِل**، صورةً رمزيةً لِمِلَاذٍ في عالم لا يرحم. انظر **رديبيرن**، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 62؛ [رواية **بيير-أو. الاتيساس** (ن. ن.، 1971)، المجلد السابع: 89؛ [رواية **إسرائيل بوتمر** (حيث يضع ادعاء: بوتمر أن «يَدُ الْكُلِّ عَلَيْهِ» خدأً لكذبة اسمه: **إسرائيل**. المجلد الثامن: 138؛ **كَلَارِل** (1989، 10، 4)؛ **مَارِدِي**، المجلد الخامس: 40؛ **الاحتال: حلالته التكرية** (ن. ن.، 1984)، المجلد العاشر: 138؛ وَ [قصة «المعبدان»، ضمن **حكايات الساحة**، حيث يعكس **مِلْفِل** عهد الله عبر تصوير لوحه زيتية لمريم العذراء. والمسيح في كنيسة خالية على أنهما «هاجر الحقيقية وابنها إسماعيل» (المجلد التاسع: 308).

ملقِل نفسه حقَّ نقد الحضارة المسيحية وفقاً لموقف كان - على الرغم من أنه تورّاتي - منحازاً إلى [مواقف] خصوم المسيحية التقليديين، وهو موقف استطاع، من خلاله، الحديث بالقوة المشاكسة التي لِلأُمتِّم مُكرس. ففي رسالة بُولُس إلى أهل غَلَاطِيَّة (4: 23) يُوصَفُ إسماعيل بِـ «ابن الجارية» الذي «وُلِدَ حَسَبَ الْجَسَدِ»⁽¹⁾؛ [ولكن] إسماعيل ملقِل يصرُحُ بُحِيّاً: «ومن لیس عبداً؟». تمثلت قوة إسماعيل في حقيقة أنه يحل محلّ فداء الله رامياً لسهام أَخَاب في ثالث أيام المطاردة، رامرة إلى مواجهة أكثر أمناً مع القدر، حين كان حبل السهم الذي رماه إسماعيل هو الذي قتل أَخَاب. وعبر السماح لإسماعيل أن يكون الناجي الوحيد من أحداث الكتاب، يتخلّى ملقِل عن السلطة برمتها إلى وجهة النظر التي يتبناها، ومن ثَمَّ يُقاضي بصفافة الطبيعة المغلقة للتفوق المسيحي عبر وصف عهد الله بطريقة ديمقراطية، وإنسانية أكثر انفتاحاً، تشمل [إسماعيل] المنبوذ أيضاً. يُوحّد كتاب ملقِل عن إسماعيل كلاً من المُتردّ الملحد والعبد الخانع في بؤرة سرده، ومن ثَمَّ في المعيار القومي بسبب الأهمية التي حظيت بهاموي-دك، في الأدب الأميركي، في مرحلة لاحقة⁽²⁾.

وتعيد مشاركة إسماعيل لكويكوغ Queequeg شعائره [الدينية] تمثيل موقفه كمنبوذ من عهد إسرائيل، داخل العالم الأدبي لمُوي-دك. ورغم أن رحابة صدر كويكوغ الدائمة تجاه الآخرين تُدخله في منزلة المسيحي في أفعاله، فإن ملقِل يسمّ سلوك كويكوغ الديني، على نحو تهكمي، بصفات إلحادٍ مختلفة تشتمل على التلميحات الإسلاموية. يُصوّر كويكوغ

(1) «لكن الذي من الجارية وُلِدَ حَسَبَ الْجَسَدِ، وَأَمَّا الَّذِي مِنَ الْحُرَّةِ فَبِالْمَوْعِدِ». رسالة بُولُس الرسول إلى أهل غَلَاطِيَّة، 4: 23. (المترجم - والنصّ العربي نقلاً عن ترجمة الكتاب المقدس الصادرة عن دار الكتاب المقدس بمصر سنة 2001).

(2) ملقِل، مُوي-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 6. كما يُشبه إسماعيل القرآني إسماعيل ملقِل في توفقه إلى الماء. وفيما هو مُتَقَادِفٌ، قَلَقاً، على رمل الصحراء الحار، يكشف إسماعيل نبع زمزم. مكنت هذه البئر، التي تُعد مقدسة عند الحجاج المسلمين، إسماعيل من الاستقرار في الجزيرة العربية ليكون أب العرب. [إضافة: لم يأت القرآن على ذكر قصة زمزم. ولا أصل للفظ الرواية التي يُوردها المؤلف، أعلاه، لاكتشاف إسماعيل لزمن. يروي ابن عباس، في صحيح البخاري (3113)، عن أصل زمزم، فيقول: «جاء إبراهيم بهاجر وبابنها إسماعيل وهي تُرضعُه حتى وَضَعُهَا عِنْدَ النَّبْتِ عِنْدَ دَوْخَةٍ فَوْقَ زَمْزَمَ فِي أَعْلَى الْمَسْجِدِ وَلَيْسَ بِمَكَّةَ يَوْمَئِذٍ أَحَدٌ وَلَيْسَ بِهَا مَاءٌ فَوَضَعُهَا هُنَاكَ وَوَضَعَ عِنْدَهُمَا جِرَابًا فِيهِ تَمْرٌ وَبَقَاءٌ فِيهِ مَاءٌ [...] وَجَعَلَتْ أُمُّ إِسْمَاعِيلَ تُرَضِّعُ إِسْمَاعِيلَ وَتَشْرَبُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ حَتَّى إِذَا نَفِدَ مَا فِي السَّقَاءِ عَطِشَتْ وَغَطِشَ ابْنُهَا وَجَعَلَتْ تَنْظُرُ إِلَيْهِ يَتَلَوَّى أَوْ قَالَ يَتَلَبَّطُ [...] فَإِذَا هِيَ بِالْمَلِكِ عِنْدَ مَوْضِعِ زَمْزَمَ فَبَحَثَ بِعَقِبِهِ أَوْ قَالَ بِجَنَاحِهِ حَتَّى ظَهَرَ الْمَاءُ فَجَعَلَتْ تَحْوِضُهُ وَتَقُولُ بِيَدِهَا هَكَذَا وَجَعَلَتْ تَعْرِفُ مِنَ الْمَاءِ فِي سِقَانِهَا وَهُوَ يَقُورُ بَعْدَ مَا تَعْرِفُ...» (المترجم).]

وهو يتوضأ، وَ«يُسَلِّمُ salaaming» أثناء صلاتي المغرب والعشاء⁽¹⁾، وفي فصل يحمل ذات الاسم، يصوم شهر «رمضان». وعبر وَسم سلوك كويكوغ بدلالات إسلامية، يُجَلُّ ملفل أفعال «الهمجي»، رغم أنه يعيد إضفاء طابع وثني على طقوس رمضان، شهر الصيام المقدس عند المسلمين، عبر قَصْرِهِ على سَكَنَةِ غَشِيَّتِهِ⁽²⁾ في يوم قضاة رفقة ما يُعَدُّ، في الإسلام، وثنية فاسدة: وثن خشبي⁽³⁾. وتزداد حدة هجوم ملفل اللاذع على الشعائر التي تقتصر على فئة من دون غيرها، عبر تَوْرِيَّتِهِ الثلاثية triple punning حول كويكوغ الذي «يصوم وهو مقرّص على فخذه»⁽⁴⁾. وعبر انسياقه الساخر لإرضاء الرغبات الوضيعة للأهواء التقليدية المتحاملة على الإسلام، يهجو ملفل مقصورة الشعائر ذاتها على أساس أنها جوهر الإيمان الديني، والذي هو المكون الأساس الذي يشعر ملفل، على نحو جدلي، أنه يُفَرِّق أتباع «الأبرشانية [البروتستانتية] الأولى، العظيمة الأبدية، لهذا العالم المتعبد برمته». يبرهن هذا المثال على تعدد استعمالات ملفل في توظيف الأعراف الإسلامية- التي هي، في حد ذاتها، أحد عناصر الطقوس الأدبية الغربية- كوسيلة للتعبير عن تبصّره التهكمي ونقده «الشري» على حد سواء⁽⁵⁾.

إن استقصاء المواقف الإسلامية المتطورة لرواة ملفل، في الكتب التي سبقت مُوبِي-دِك، ليلقي الضوء على قراره انتحال هوية إسماعيل في الكلمات الأولى من «تباشير»⁽⁶⁾. ففي أول روايتين كتبهما وتدور أحداثهما في جزر البولينيز، فإن تُوْمُو، وآن يُقَرِّ تماماً بمنزلته كمتنمرّد، يتحول من «تايبي» إلى «أُوْمُو»، مُتَسَكِّعِ الشواطئ الذي هو إسماعيلُ المثال. تحدث لحظة

(1) صلواته المسائية «evening prayers» في الأصل. (المترجم).

(2) إشارة إلى اعتقاد إسماعيل أن سَكَنَةِ قَد غَشِيَّتْ كويكوغ، جراء الصوم، لما ناده، من وراء باب الغرفة، ولم يُجِب. انظر الفصل 17 من مُوبِي-دِك (المترجم).

(3) إشارة إلى يُوْجُو Yojo (الوثن الذي يعبد كويكوغ) والذي كان يحمله فوق رأسه، وهو صائمه، آن كسر إسماعيل باب غرفته عليه. انظر المرجع السابق (المترجم).

(4) ويقصد بهذه التورية (أو التلاعب اللفظي) أن لفظة hams (والتي تعني باطن الفخذ- أو الأرداف- في سياق عبارة «صائم وهو مقرّص على فخذه») هي إشارة مبطنة إلى معنى ham الآخر: فخذ الخنزير، أو قطعة من لحمه. ثم يواصل المؤلف كلامه قائلاً: «وهذا النوع من اللحم مُحَرَّم على المسلمين المؤمنين حتى ولو كان الأكل مباحاً أثناء صوم [رمضان]». (المترجم).

(5) ملفل، مُوبِي-دِك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 52، 84، 88؛ رسالة ملفل إلى ناثانيل هوثورن، تشرين الثاني 1851، مراسلات (ن. ن. 1993)، المجلد 14: 212.

(6) عنوان الفصل الأول من مُوبِي-دِك. (المترجم).

التحول، هذا، حين تُصور مصادفةً الراوي لعائلة تبشيرية بُعدَهُ عن المجتمع المتحضّر. مرتدياً عِمّة وعباءة «فضفاضة»، على نحو غريب، يصدم أوْمُو «الأجنبيات الفاضلات» في شرفتهن بخطابه المختلف المهدّب («عِمَتْنُ مساءً، أيتها السيدات، ثمة نسيْمٌ بهيجٌ يهبُّ من البحر أيتها السيدات»). إن الإسلاموية الماكرة التي انتهجها ملّفل بتصوير راوي حكايته بعمامة وثوب [فضفاض] قد زودته برخصة نقدية لتبويخ! الأعمال الفظة التي تتم باسم المسيحية في البحار الجنوبية، ولاستثمار غرابته المتمردة لدى قرائه أيضاً. يعيد ملّفل توجيّه نقده ضد منتقديه حين يصف أطفال المبشرين بـ «الغرباء البائسين» ويصف نساءهم بـ «مجموعة من قلنسوات حريرية وشمسيات صغيرة خفيفة»⁽¹⁾.

ولقد تعمقت عتبة الشعور⁽²⁾ الحرجة لهوية أوْمُو الإسلاموية بالأسماء التي ارتحل بها إبان رحلاته البحرية رفقة الدكتور لُونغ غُوست [الشبح الطويل]، والذي هو نفسه يحمل كُنية غامضة. فأناء تسكعه في الجزر الناهيتية يتقنع أوْمُو، على نحو مُضلل، في هيئة بُولس، لكن لُونغ غُوست (الذي يتظاهر أنه بَطرس) يطلق عليه لقب «باشا تتقدمه رايةٌ بذيلي حصان»⁽³⁾. وهنا ينسج ملّفل خيوط حكايتين معاً. يمنح أوْمُو مظهراً مسيحياً خارجياً ولكنه يكشف،

(1) ملّفل، أوْمُو: حكاية رحلات في البحار الجنوبية (ن. د.، 1968)، المجلد الثاني: 166-7. ونعثر على أمثلة أخرى لمحاكاة ملّفل الإسلاموية المتعلقة بالأزياء النسائية في إضفائه بعداً استثنائياً على جزيرة بيميني Pimminee، في ماردي، [فينعتها بـ] «البيجوم Begum» [السيدة المسلمة رفيعة المقام] المضحكة»، [ويتحدث عن] «حفلاتها التكرية المضجرة» (398-413) وفي مقارنته قطيع حيتان بالحريم العثماني وعموكب من المتأقنين في فصل «مدارس ونظاراتها» من موبوي-دك (391-4).

(2) Liminality: تلك الحالة المختلطة التي يكتنفها الغموض والوضوح معاً فتبديد إحساس المرء، بهويته/ذاته على نحو يجعله عاجزاً، إلى حد ما، عن معرفة ذاته الحقيقية. (المترجم).

(3) كانت مراتب الباشاوات، في العهد العثماني، تنقسم إلى ثلاث مراتب تبعاً لعدد ذيول الأحصنة التي كانت ترفع على راياتهم التي ترمز إلى السلطة العسكرية الممنوحة لهم؛ فهي إما بذيل واحد أو ذيلين أو ثلاثة ذيول. وكانت راية السلطان (القائد الأعلى) هي فقط التي تحمل أربعة ذيول. (المترجم).

(4) ملّفل، أوْمُو، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 236، 283. تتحدث رسائل المصطفى رَبِّ الدُّب قلبي خان الواردة في أوراق سالماغوندي Salmagundi، التي تناولناها بالنقاش في الفصل الأول، عن «باشا تتقدمه رايةٌ بذيلي حصان». سالماغوندي. الأعمال الكاملة لوشنطن إيرلنغ، تحرير بروس آي. غرانغر ومارثا هارتزغ، المجلد السادس (بوسطن: توين، 1977)، 123. ولناقشة حول هذه الدلالة في سياق النزاعات البربرية، انظر [مقالة] وارين إس. ووكر، «الأثراك الذين تتقدمهم رايات بذيلي حصان أو بثلاثة ذيول Two-and-Three-Tailed Turks»، [مجلة] الأدب الأميركي، العدد 53 (تشرين الثاني 1981)، 477-8. وكانت [رواية تحمل اسم] باشا الحكايات الكثيرة A Pacha of Many Tales كتبها فريدريك ماريات، وهو مؤلف قصص بحرية قرأ ملّفل أعماله، قد نشرتها دار إي. إل. كاري أند هنت في فيلادلفيا سنة 1834. [إضافة: نلاحظ مدى التناغم اللفظي بين Tales (الحكايات) وTails (الذيول) - المترجم].

بحذق ومهارة، عن طبيعته المتصلعة بإضفاء بُعد استشراقي على راوي [حكايته] حين يمنحه لقباً عسكرياً إسلامياً. وبسبب الضغوط التي مارسها عليه محررو [كتبه] لِيُهَذَّب دلالاته النقدية المتعلقة بالمبشرين في [رواية] تايبي، فإن هذه الموضوعة الإسلامية قد مكنته من شن هجوم أكثر براعة وانتهاكاً⁽¹⁾. يعتمر أومو، في معظم أحداث الكتاب، عِمتة «المشرقية» المصنوعة من قميص قطني (كَالِيكُو) يتدلى كُماهُ وراء ظهره (فَيُكونان ذيلين بذلك)، كما يشير ملفل، مرتين، إلى أحد شخوصه البدو [وهو] «جالس <في هيئة> تركي». وحتى عندما يتدع أومو قبعة جديدة، فإن آر فريتي تُطرزها له بـ «بحزام من شريط لامع؛ يتقاطر طرفاه الطويلان خلفها، كما أزياء البحارة، حتى تحفظ [لَهُ] اللقب الذي أسبغه عليه لُونغ غُوست»⁽²⁾.

يعود ملفل (عبر تصوير العلاقة العفوية بين لُونغ غُوست و«الباشا الذي تتقدمه راية بذيلي حصان») إلى سرديات رحلات الشرق الأدنى الرائجة كمثال أدبي لتأكيد هويته العالمية أمام قرائه. حتى إنهما يقطعان شاطئاً في حَرِ أَصِيل يُسميه الراوي «الصحراء Sahara، أو الصحراء desert الملتهبة»⁽³⁾. غالباً ما يستند ملفل إلى غرائبية الصحراء ليستحضر لقاءات في البحر وعلى الشاطئ. ففي رديبيرن، يُصوّر قبطانان يعبران الأطلنطي كما لو أنهما «يعبران، بلامبالاة، كفارسين عربيين يبادران بعضهما بالكلام ذات نزهة في الصحراء». يُقارَن حوض سفن لِقُرْبُول، في ذلك الكتاب، بـ «حَآنٍ مَهيب» حيث «كل سفينة... مستعمرة عائمة للقلبية التي تنتمي إليها». وفي محاولة لإقناع القبطان كَلَارِت بضرورة قضاء إجازة في رِيُو، يقارن جاك تشييز، في السُترة البيضاء، طاقم البحارة بـ «جمال ظامئة في الصحراء» تطلب الماء والكأ في واحة عقب ترحال في «البحر-الصحراء»⁽⁴⁾. كما وُصِفَت قطعان الحيتان، في مُوبي-دِك، مرتين كـ «قوافل» و«أفيلة» و«جمال عربية [وحيدة السنام]»، وغالباً ما وُصِفَ الزورق الذي يُقِل تَاجِي ورفاقه المهذارين عبر مَارِدِي بالفيل ذي «الهودج ذي الظلّة»⁽⁵⁾.

(1) يجادل جون سامبسن في [مقالته] «تدنيس المقدس: أومو ملفل والسرديات التبشيرية»، أن أومو ولُونغ غُوست يلعبان دور المبشرين المرتغلين التهكميين المندسين [لكل مقدس]. [مجلة] الأدب الأمريكي، العدد 56 (كانون الأول 1984):

(2) ملفل، أومو، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 225، 257، 282-3. يُشبه اسم آر فريتي Arfreetee [لفظة] اسم العفاريت afreets، الذين هم الجن في الميثولوجيا العربية.

(3) ملفل، أومو، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 276.

(4) ملفل، رديبيرن، المجلد الرابع: 76، 165؛ ملفل، السُترة البيضاء، المجلد الخامس: 214.

(5) ملفل، مُوبي-دِك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 382، 461، 224، 537، 386؛ ملفل، مَارِدِي، المجلد الرابع:

يستخدم ملّفل هذه الموضوعة الإسلامية لتأويل غرائبية التجربة البحرية إلى قرائنه. فعبّر تخيّل حياة البحار كتجربة اختلافٍ مشرقي، تُقوّضُ سرايئة ملّفل الأدبية، على نحو تهكمي، ثبات الهويات التقليدية التي على اليابسة واستقرارها. ويتبدى ذلك الخطاب البلاغي الإسلاموي الذي كان أكثر من كونه وظيفة زُخرفية، في [رواية] *أومو*، حين يسمي ملّفل مجازفة بحاره الهارب «الهجرة Hegira، أو الفرار». ويعد هذا الفصل فصلاً حاسماً لأنه يُظهر اللحظة الرمزية (كما كانت بالنسبة إلى محمد) عندما يُطرَد أومو ولونغ غوست من اليابسة من قبل أبناء جنسهم بسبب التحدي الذي يفرضه تسكعهم. تُعيد هجرة البحارة، بشكل أساسي، تشكيل إخلاصهم وإحساسهم بالوقت على حد سواء. وتصبح اللحظة محكاً أشار إلى ثلاثة أزمنة أخرى في مجرى السرد لضبط مسار ترحالهم. يحلم أومو أن يصبح باشا بسعيه إلى الحصول على «منصب ملازم أول» في بلاط ملكة بوماري Pomare التي تحشد الدعم ضد دخول الغربيين إلى الساحل الغربي المعزول من Imeeo.⁽¹⁾ ومرة أخرى توفر الموضع الإسلامية التي يمارسها ملّفل أرضية يصب من خلالها هير من ملّفل نقده المُقنّع ضد التفوق المُتبعج للمُبشرين المسيحيين والإمبرياليين الغربيين.

يقص ملّفل، في *أومو*، حكاية ستة قراصنة يجلبون مركباً شراعياً حتى يرفعوا عليه «رايتهم الخاصة» ويبحروا كي يعثروا على الجزيرة التي «سمعوا عنها حكايات ذهبية غريبة». وفيما كادت رحلتهم تنتهي بكارثة نتيجة سُكرهم، إلا أن ملّفل يصورهم متمردين بلا هموم يغنون عن «الإبحار/ عند ساحل بارباري Barbaree»⁽²⁾. في كتابه التالي، *ماردي*: رحلة إلى هناك، يشرع ملّفل في رحلة تصوير الهروب المجازف ذاته وإن بصورة مُحتمَل حدوثها على نحو أقل. يقابل راوي *ماردي* القبطان المسؤول عن انحراف الشراع في السفينة *أركتورين* لكي يغادر السفينة إن استطاع برمي نفسه في وسط المحيط. إن الإسلاموية فعل مركزي بالنسبة إلى محاولة ملّفل تأسيس السلطة المركزية لراوي حكايته بعد أن قرر إلقاء نفسه من على ظهر السفينة. تتراوح تلك اللحظات بين مقارنة صعوبة [لحظة] سرقة قارب صيد الحيتان الذي في المدخل مع تلك التي لـ «انكشاري يافع يندفع راكضاً، مع إحدى السلطانات، خارج

جناح حريم السلطان الأعظم» ووصفه لجلوس الراوي وصديقه الحميم أمام «صندوق الخبز الخشبي» الذي وجداه على متن سفينة مهجورة أنه شبيه [بجلوس] «السلطان الأعظم ووزيره مصطفى أمام فيينا Vienna»⁽¹⁾. ومع ذلك، فإن سلطة ملفل المشرقية لا تترسخ تماماً، على امتداد خمسين فصلاً، حتى يتخذ راوي ماردِي اسم تاجِي. وفي خطوة تجميلية ترمز إلى توسع الحكاية في الاستعارة الرومانتيكية، يُقدِّم الراوي على «تحسين [زيه] بطريقة لافتة للنظر» بـ «جعله مشرقياً متهدلاً بحرية» إلى درجة إعلانه، قائلاً: «إنني أشبه أميراً ما»، وهو لقب شرفي آخر يشير إلى أمير عسكري متحدر من [سلالة] محمد (ومن جذر الكلمة الإنجليزية «أدميرال»)⁽²⁾. وبابتداعه لشخصية تاجِي، نصف الإله الأبيض، يُمجد ملفل سلطته الرومانكية، ثانية، عبر عملية من الإلماح إسلاموي. يبدو أن اسم تاجِي مُشتق، على نحو واضح، من الكلمة العربية تاج crown، «الأمر الذي يفترض»، وفقاً لدوروثي ميتلِسكي فنكلستين، «أنه كان جزءاً أساسياً من الطقس البدئي الذي يمارسه المتصوف، وهو يدل على هجره الشهوات الجسدية وتكريس نفسه لله تماماً»⁽³⁾. إن بحث تاجِي المهووس عن يِللا Yillah، العذراء البيضاء الصعبة المنال، في الجزر المجازية لِماردِي (والتي تعني الرجولة بالفارسية) يسبق مطاردة أخاب الاستحواذية للحوت الأبيض. غير أن تاجِي، الذي قُذِف، مرة أخرى، في نهاية القصة، وسط «المحيط الهادئ الرحب»، هو جواب آفاق أكثر ثمرداً من أوْمو: «فلأكن، حينئذ، جواب الآفاق الذي لا يعود أبداً!» يصرخ، جذلاً، بصوت (سابق على صوت [صرخة] إسماعيل التي لم يأت بعد) هو الحضور الدنيوي الوحيد الذي نجا من أحداث الكتاب، طالما أن [السفينة] أركثورين وبحارتها- مثل [السفينة] ييكود- محكومون بالهلاك⁽⁴⁾.

(1) ملفل، أوْمو، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 291-2؛ ماردِي، المجلد الثالث: 20، 64.

(2) ملفل، ماردِي، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة]: 127.

(3) فنكلستين، أوزياندا ملفل، 200.

(4) ملفل، ماردِي، المجلد الثالث: 654.

التشوّقات الشركية:

إضفاء ملّقل بعداً استشرافياً على حواء

كان خيار ملّقل إضفاء بُعدٍ شرقيّ على إسراف قباطنة سفنه قد فوّضه صوتاً نقدياً كان قادراً على تحويل الأعراف الأدبية إلى طاقات إبداعية. فعبر إسباغ المفردات [الإكسوسارات] الإسلاموية على رواة حكاياته، كان ملّقل قادراً، أيضاً، على التعبير عن الحرية المنتهكة والمدى العالمي الرحب لسلطته الأدبية. وكان الخيط الإسلاموي الرئيس الثالث في نول ملّقل هو صورة جنة المسلمين كعالمٍ حُبٍ مُتمردٍ أباح وصلاً أبدياً مع إناث جميلات يُعرفن بالحوور العين والباريات. لقد ابتدع ملّقل، بمخيلته القصصية، أمثلةً أنثويةً مكنه جمالهن الغريب من التلذذ بالروح ethos⁽¹⁾ الطبيعية للرغبة [الجنسية] من دون أن يكون ناشرو أعماله، أو قراؤه، رقباء على أفكاره. الحور العين عذراوات يُجْزَى بهن المؤمنون في الجنة [التي يعد بها] الإسلام. كما وصف القرآن «الرفيقات ذوات العيون الجميلة الواسعة المشرقة»⁽²⁾، فقال: «مُتَكِنِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ»⁽³⁾»⁽⁴⁾. عد مسيحيون كثراً - كـ بعض المجادلين المناهضين للمورمونية المذكورين في الفصل الرابع - الاستعارة القرآنية كدليل على الخداع بوعود الجزاء الحسي، لكن الغربيين المجازفين، من أمثال ملّقل (الذي كتب إلى هوثورن رافضاً الإيمان بـ «جنة الاعتدال Temperance Heaven»⁽⁵⁾) كانوا مفتونين بالرؤية الرومانتيكية للاكتمال

(1) لفظة يونانية، وهي في معناها الأصلي، «بالنسبة إلى اليونانيين القدماء والمحدثين، حالة الوجود/الكيونة، والأصل الباطني، والروح، والعقل، والجوهر الأصلي، التي تُكون الإنسان أو الحيوان». (المترجم).

(2) يستخدم المؤلف، هنا، وصف الحور العين كما أوردتها الترجمة الإنجليزية للآية الرابعة والخمسين من سورة الدخان في صياغة الهندي عبدالله يوسف علي. يصوغ علي «كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» على هاته الشاكلة «So; and تفسيرية لا ترتقي إلى معنى الحور»: «أَنْ يَشْتَدَّ بِيَاضُ بَيَاضِ الْعَيْنِ وَسَوَادُ سَوَادِهَا، وَتَسْتَدِيرُ حَدَقَتُهَا، وَتَرَقُّ جَفُونُهَا، وَيَبْيَضُ مَا حَوْلَهَا، أَوْ شِدَّةُ بَيَاضِهَا وَسَوَادِهَا، فِي بَيَاضِ الْجَسَدِ، أَوْ اسْوَدَادُ الْعَيْنِ كُلِّهَا مِثْلَ الظِّبَاءِ»؛ ولا إلى معنى غيناء: «العظيمة العين من النساء، التي جمعت عندها صفات الحسن والملاحة». (المترجم).

(3) لا ينسحب معنى الآية على الحور العين، وإنما على أهل الجنة من المؤمنين. (المترجم).

(4) القرآن، ترجمة عبدالله يوسف علي، «سورة الدخان»، 44: 54؛ «سورة الرحمن»، 55: 76 (وانظر أيضاً [السورة] 52: 20 و [السورة] 56: 22).

(5) [رسالة] من ملّقل إلى ناثانيل هوثورن، حزيران 1851، مراسلات، المجلد 14 [من أعماله الكاملة]: 189-90. [إضافة: هي إشارة إلى عدم إيمان ملّقل بالاعتدال في معارقة الخمر، إذ تمنى في رسالته تلك، لقاء هوثورن في زاوية جنة ما ولا شي، معهما سوى سلة من زجاجات الشمبانيا. (المترجم)].

الغني ناظرين إلى مسراته المُشترقة على أنها عودة إلى جنة عدن قبل هبوط آدم وحواء منها. يعبر ملفل، في لحظات مختلفة من كتاباته، عن إعجابه بالنبي محمد لزهده وتقشفه في أوقات راحته البطيرية ولانجذابه إلى العطور⁽¹⁾. عاشت الباريات - وفقاً لمقالة نشرت في [مجلة] العالم الأدبي سنة 1847- في بيرستان Peristan [أرض الباريات] الواقعة في منطقة القوقاز التي أقيمت - على نحو مفاهيمي - فوق جنة عدن. تحيا هذه الجنيات على رحيق الأزهار، و«يُصورن، على نحو مثالي، كتجسيد للحب في أقصى درجاته سُموً ونقاءً»⁽²⁾.

وكانت رؤية إسلاموية مشابهة قد استحوزت على إدغار آلان بو في محاولاته الأرابيسكية arabesque للتصريح عن الشغف الوثني للحب الدنيوي. كما أن عدداً من جميلات بو السماويات - مثل ليجيا وإليانورا، والوجه في [قصة] البورتريه التيضوي - مصورات، على نحو روحاني، كحور عين، «مخلوقات إما من الأرض أو مما هو أبعد منها» تجلب نظراتهن الفاتنة العطر من المباخر السماوية للسرافيم⁽³⁾. إن فكرة بو عن الفردوس في قصيدته الإسلامويتين «إسرافيل» و«الأعراف Al-Aaraaf» مصورة «كجنات... من نظرات حور عين».

عالمك ليس غُثاء عالمنا،
فلا يزال كل الجمال - وكل الأزهار
التي تُرضي حُبنا، أو تُزِينُ تعريشاتنا
في حدائق حُلمية، حيث تستلقي
عذراوات حالمات طيلة النهار،
والرياح الفضية لبلاد الشركس

(1) ملفل، السُفرة البيضاء، المجلد الخامس: 268؛ ملفل، بير، المجلد السابع: 94. وفي مراجعة لأحد الكتب، يُعقب ملفل على «الروح البهيجة لمحمد... الذي يعد المؤمنين بالخور العين» (ملفل، حكايات الساحة، المجلد التاسع: 236). وفي ماردِي، يحلم الشاعر بُونَارغُو - وغير «تخييلات بهيجة» في قصائده - «أن رعشة قد اعترته لرؤية الحوريات المباركات في الجنة» (المجلد الخامس: 396).

(2) إس. بي. إتش.، «عن ميثولوجيا الليالي العربية وخرافاتها، وحكايات مشرقية أخرى». [مجلة] العالم الأدبي، العدد 59 (18) آذار 1847: 12-4. ولقد أدت حكاية «الفردوس والباريات» التي قصها توماس مور في [قصيدته] الراتجة لآله زَخْ (1817) إلى شيوع ربط الباريات بالجنة. أنظر [كتاب] فَنِكِلِسْتَاين، أُوَزياندا ملفل. [لآله زَخْ Lalla Rookh (أو Lala Rukh) هي ابنة الإمبراطور المغولي أُوَرنغزيب، ويعني اسمها: ذات الوجنتين الخزاميتين. (المترجم)].

(3) لمزيد حول السرافيم، أنظر سفر إشعياء: 6: 2. (المترجم).

تذوي على أرائك بنفسجية⁽¹⁾.

ومثلما فعل بُو، فإن التعليم المبكر الذي تلقاه ملفل في الأدب الكلاسيكي والرومانتيكي قد زوده بالذخيرة الكافية لتسليط الضوء على تشوقاته، وتحويلها إلى رؤى من نساء مُصورات على نحو مُستشرق. ويتضح ذلك في الصور البايرونية Byronic الواردة في «شذرات من منضدة للكتابة»، وهو العمل الأول الذي نشره، سنة 1839، وهو لا يزال في سن المراهقة. يسعدُ راوي «الشذرة الأولى» بِـ «رؤى جَذِلَة» لفتنة جمال الأنثى (حيث لإحداهن «بعض لون الشراكسيات الوردية») تنقله إلى «أرض الأحلام، حيث تكمن أشد التصورات روعةً مُجسدةً لأكثر التخييلات جموحاً. يستحيل راوي ملفل، على نحو مشبوب العاطفة، إلى تركي طوع بنان رؤية حسية أكثر من تلك التي توفرها الجنة المسيحية، [رؤية] يحفزها بعض الأمل في ألفة مع تجسيد سماوي للجمال المشرقي: «فإذا كان المسلم الورد هو القدوة الذي يموت متشبهاً بدين نبيه، [والذي سوف] يستلقي على أسرة من ورد ثملاً مُبجلاً عبر كل عصور الأبدية، تنتظره حور عين مثل هؤلاء: خذيني أبعد من هذا العالم السفلي، أيتها العاصفة الطيبة!»⁽²⁾ يتكرر هذا التفاني المُسرِف في «الشذرة الثانية»، التي تقص رحلة الراوي الغامضة إلى دَارَةِ فخمّة منزلة «مثل بهاء الدارات الموصوفات في الليالي العربية وسحرهن»، [دارة] تعقب «بالعطور الفاتنة». وقبله أنظار الانجذاب الحسي هي إيناموراتا، الجارية الشهوانية ذات «العينين الأندلسيتين» و«الردن التركي»، وهي عاجزة عن مبادلته شغفه الفصيح لأنها صماء بكماء⁽³⁾. هكذا، وفي مُستهل مهنته الأدبية، أدرك ملفل أنه، ورغم حقيقة أن تصوير الجمال

(1) إدغار آلان بُو، «الأعراف»، نسخة 1831، *قصائد إدغار آلان بُو*، تحرير فلويد ستوفال (تشارلوتسفل: مطبعة جامعة فرجينيا، 1965)، 190. تبدأ نسختنا 1829 و1845 بِـ «آه! لا شيء دنوبياً يحفظ نُور/ عين الجميلة (الذي ترسله الأزهار)، / مثلما ينبجش النهار في هذه الحدائق/ التي من جواهر بلاد الشركس» - (25).

(2) ملفل، *حكايات الساحة*، المجلد التاسع [من أعماله الكاملة]: 194-5. وكانت بطة [قصيدة] بايرون «عروس أبيدوس» قد سلبت لب غانزفورت، شقيق ملفل، بصورة مشابهة، فوصفها في يومياته للعام 1834، قائلاً: «[هي] أكثر الشخصوس الأنثوية جمالاً وعذوبة صادفتها في الشعر... والتي» تُجسد كل الأفكار التي يحملها المسلم عن الحور العين، صبايا الفردوس ذوات العيون السود». *مدونة ملفل: حياة وثائقية للفل*، 1819-1891، مجلدان (نيويورك: غوردن برس، 1969)، المجلد الأول: 60. [أبيدوس Abydos: الاسم اليوناني لمدينة قديمة في صعيد مصر، على بعد 11 كيلومتراً غرب النيل. (المترجم)].

(3) ملفل، *حكايات الساحة*، المجلد التاسع: 202-4. سيعود ملفل إلى مثل ذلك الفضاء المشحون [بطاقات] استشرافية - على الرغم من أنه [مشحون] بتلميحات مدينية مشؤومة - في وصفه لوكّر اللذة اللندني، في رديبون، بِـ «قصر علا،

الأثنوي قد افترض مثلاً رومانتيكياً أعلى صعب المنال، فإن حيزاً مؤنثاً من خيال مشرقى قد وفر مُحفِزاً فعّالاً لتعبيره الأدبي المنتهك.

و غالباً ما صور ملّفل، طيلة مهنته الأدبية، النساء كرموز روحانية يلمح جمالها وعبرها إلى النقاء السماوي. يصور ملّفل، في تايبي، كتابه الأول، فَايَاوَاي المَدْحَنَة - وعلى نحو بالغ اللطف والرقّة - وكأنها «تزفر، مُضْنَةً، أكاليل دخان خفيف من فمها ومنخريها»، والتي (مثل بارية) «تنشر أنفاسها الوردية عطراً منعشاً». سمح ملّفل لرواة حكايته أن يلتقوا، مرتين، بنساء جميلات مُصورات كباريات. يصادف رِدْبِيرِن ثلاث «فاتنات يسلمن اللب» أثناء نزهة يوم أحد في ريف ليقرُبُول يصفهن كـ «باريات» و «حور عين». وتدنو من راوي إحدى قصائده الجالس في عربته التي تجرها الخيول بائعة ورد تُعلق وردة في طية صدر سُترته واصفاً إياها «بحورية مبهجة ذات أجنحة عطرة» و «بارية مُحَلَقَة» بـ «أصابع مُدَاعِبَة». وفي رسالة كتبها، سنة 1872، إلى ابنة عمه كييت، يُشير ملّفل إلى طائفة من الملائكة «تتركُ خلفها عطرَ بنفسج»، واصفاً إياه، في كَلارِل، بـ «التَمِيمَة العَطِرَة المحجوبة/ لأزهار الفردوس». ويبدو واضحاً حتى من تلك الأمثلة الموجزة أن الجمال الأثنوي، بالنسبة إلى ملّفل، غالباً ما جلب معه عُبُق الفردوس السماوي الذي نقله، من مكان لآخر، في عربة مخياله الإسلاموي⁽¹⁾. لقد سعى ملّفل إلى السُّمو فوق أثقال الخطيئة والشعور بالذنب باختطاف المرأة البيضاء، على نحو رمزي، من جناح الحرم الديني الوثني الذي تحيا فيه وإسكانها فردوساً بكرأ من حُب فُروسي لم يُدْنَس بعد. وتتضح هذه العملية في مُفْتَتَح [رواية] بِيرِ المُتْسِمَة بِالْعُلُو، حيث يتحدث بطلها الشاب بحماسة مفرطة عن فردوس طبيعي يُسميه «عالم عالمنا الصيفي هذا». ثم يوسع ملّفل [ذلك العالم] أبعد من دورة تعاقب الفصول ليدخله في كَوْنٍ دنيوي أرحب حيث تُقَدَف جنة الماضي في المستقبل عبر خطاب إسلامويته البلاغي. «خارج مصر ما غابرة، وصلنا إلى أرض كنعان الجديدة هذه؛ ومن أرض كنعان الجديدة هذه، سوف نواصل إلى بلاد الشركس. ورغم أن الحبشين، «الفاقة» و «الويل»، قد لحقوا بنا إلى خارج مصر، والآن يستجديان في شوارع كنعان: إلا أن أبواب أرض الشركس لن تُفْتَحَ لهما؛ إذ يتوجب عليهما

الدين» (المجلد الرابع: 227-26).

(1) ملّفل، تايبي، المجلد الأول [من أعماله الكاملة]: 213-15؛ «نابولي في زمن نومينا»، قصائد 385؛ [رسالة] من ملّفل إلى كاترين غانزفورت، 9 كانون الأول 1872، مراسلات، المجلد 14: 424؛ ملّفل، كَلارِل، 1، 24، 29، 26.

الرجوع، مع سيدهما، الأصل الشيطان، إلى الفوضى التي قَدِما منها». يقدم ملقّل، هنا، رؤية تخطيطية لتطوّر الإنسانية من جذورها في الفوضى نحو رؤية لفردوس مستقبلي مُحرم على «الأصل الشيطان The demon Principle» وذريته «الفاقة و الويل». يصور ملقّل البحث عن الفردوس كرحلة طويلة مهاجرة شرقاً خارج أرض كنعان الدنيوية صوب بلاد الشركس، [التي هي] «عالم موعود أكثر عدلاً» سوف يَرِثُ الوعد الذي لم يتجسد بعدُ لأرض الحليب والعسل. تعيد رؤيته المُنتهكة إحياء المسرة الخاصة لجنّة عدن بِـ «نقلها» إلى أرض الشركس؛ الرحم الطاهر للحُب الإنساني المُنزّه، على نحو رمزي، عن كل شرور جنّة [عدنِ سفرِ] التكوين⁽¹⁾.

وبينما أولت توني موريسن افتتاح ملقّل بِـ [العرق] الأبيض، في موبى-دك، تسليماً منه أن التفوق الظاهري لايدولوجية العرق الأبيض كان همجياً- على نحو خطِر- وغير إنسانوي أيضاً، إلا أن تَوَقُّه إلى الفردوس الشركسي قد يعد سعيّاً إلى استعادة هوية عرقية نقيّة مُتحررة من الشرور التي تحققت في اسم [ذلك العرق]⁽²⁾. إن سيرورة التغريب العرقي في أميركا حقبة ما قبل الحرب الأهلية قد صورت الجميلة الشركسية- التي تحمل صورتها بعداً إسلاموياً- كمثال أنثوي أعلى. «لا حكاية خُرافية ضارعت [حكايات] جميلات القسطنطينية، ولا مخيال فاقَ أبهتها المُترَفَة»، كتب الروائي الشعبي مارتن مُوراي بالُو في روايته الجارية التركية⁽³⁾. ولقد مكن الكشف عن الهوية القوقازية من تدويل [النزعة] الوجدانية، على نحو فعّال، من دون العبث بالامتيازات المحلية للنقاء العرقي.

(1) ملقّل، بير، المجلد السابع: 32-3. ورغم أن [جُزُر] الماركيز [البولينيزية] قد تبدو فردوساً دنيوياً على نحو ما، فإن الوادي الذي يهرب إليه ثومو لا يدل على أنه [وادي] هابار Happar الموعود. يخيم على وادي تآيبي «الأصل الشيطان» المتجسد في شرور الوحشية [أكل لحوم البشر] والإمبريالية البدائية، مثلما هو نص [رواية] تآيبي مُلغَزٌ بالصورة المجازية للأفعى الخبيثة. في ماردوي، يتخيل ملقّل فردوساً ليس مكاناً «تنبت فيه الفاقة والبوس» فحسب، وإنما مجتمعاً «يقطنه الهراطقة والوثنيون» و«يكاد يقتصر على الفقراء والمُحتقرين» (المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 428، 487). كتب ملقّل في عمرة حجه إلى الأرض المقدسة سنة 1857، قائلاً: «منحوسة أشيا: الجنّة المُفضّلة» (يوميات، المجلد 15: 91).

(2) توني موريسن، «أشياء لا تُوصَفُ لم تُقل بعد: الحضور الآفرو-أميركي في الأدب الأميركي»، ميشغان كوارترلي ريفيو، العدد 28 (1989): 1-34.

(3) بالُو، الجارية التركية: أو، حمّد وحرمة. حكاية الشرق (بوسطن: غلييسن، 1850)، 11. وتشتمل قائمة الروائيين الشعبيين الذين هللوا الجماليات المشرق الإسلامي وعلاقاته الغرامية السرية، مستثمرين ذلك (وفي شكل أعمال روائية متسلسلة) لتحقيق نجاح مادي، على سلفاؤوس كوب، وجيه. إش. إنغرام، وصموئيل آتكينز.

وكانت الهوية العرقية القوقازية قد ترسخت، أول مرة، في عام 1795، حين نقح [الألماني] يوهان فريدريش بلومنباخ، للمرة الثالثة، كتابه عن التنوع الطبيعي للجنس البشري *De Generis Humanit Varietate*. مستنداً إلى ملحوظات مستلة من سرديات رحلات [الفرنسي] جان شاردان، وإلى تحاليل أجريت على بعض الجماجم، عد بلومنباخ [العرق] القوقازي النموذج الإنساني الأصلي الأكثر جمالاً، والذي تحدت منه «الأعراق» الأربعة الأخرى (هنود أميركا الحمر، والآسيويون، والمالايون، والأفارقة) مرة بمراحل من الانحلال والتفسخ نتيجة البعد المكاني والتكثيف [مع أعراف الأمكنة التي وجدت فيها]. وكان النموذج «القوقازي» الأصلي لبومنباخ هو، في الواقع، محمد جوملا Jumla، وزير الإمبراطور المغولي أورنغزيب⁽¹⁾. ومن ناحية أخرى، اعتقد المؤرخ الطبيعي ألكزاندر كنمونت أن «عرقاً أكثر أنثوية feminine وحناناً من العرق القوقازي يجب أن يعكس جمال الديانة المسيحية المثالي العذب الرحيم»⁽²⁾. وقيل إن أكثر نماذج العرق القوقازي نقاء تقيم في منطقة الشركس الموصوفة في [موسوعة] بريتانكا (1797) بالبلد التي طالما «أحتفي بجمال نسائها الخارق للعادة». أشار جيمس فنمور كوبر إلى هذا السرد العرقي حين كتب عن «الطبيعة النقية لـ [العرق] الشركسي». يعظ بارسن إيمين، [الشخصية] التبشيرية في [روايته] سهوب السنديان، الهنود الحمر الذين يقطنون الحدود الغربية بوصفهم يتحدرون من قبائل إسرائيل التائهة، وأن بشرتهم الحمراء كانت، ذات مرة «وضاءة، كبشرة العرق الشركسي الأكثر رقة وجمالاً»⁽³⁾. وعندما زار الرحالة الأميركي جورج ليتن دتسن بلاد الشركس في أربعينيات القرن التاسع عشر، عاد بالتوقع القائل أن الشركسيات كن «أمثلة لا تضاهي لكل ما في الأنوثة والجمال من روعة وفتنة»؛ في الواقع، تضرب رحلته إلى هناك المثل على كيف «أن الجمال المفرط قد أيقظ أفكاراً رومانتيكية كثيرة منجذبة إلى تلك القفار، واستثار الفضول في الأجزاء القصية من الأرض الصالحة للسكنى»⁽⁴⁾.

(1) ثمة وصف لجوملا في [كتاب] جون سي. غرين، موت آدم: النشوء وأثره في الفكر الغربي (إيمس: مطبعة جامعة إيو، 1959)، 225.

(2) ألكزاندر كنمونت، اثنا عشرة محاضرة حول التاريخ الطبيعي للإنسان (سينسائي: يو. بي. جيمس، 1839)، 281-9.

(3) جيمس فنمور كوبر، طرائق الساعة: «حكاية». مجلدان (نيويورك: جورج بي. يتنم، 1850)، 107. سهوب السنديان: أو، صائد النحل، مجلدان (نيويورك: بيرغس، سترنغر أند كومباني، 1848)، المجلد الثاني: 39-40.

(4) جورج ليتن دتسن، المحترم. بلاد الشركس: أو. رحلة إلى القوقاز (نيويورك: سترنغر أند تاوونيند؛ لندن: تبي. سبي.

فعبّر مَوضَعته الأراضي الجبلية القصية بين بحر قزوين والبحر الأسود كمهدٍ للإنسانية، فإن بلومِنباخ قد ابتدع فكرة تقليدية أساسية topos لمخيل عِرقي يعزو أصل سلالة الغربيين إلى رحم مشرقى غريب exotic. كانت هذه الإزاحة القوقازية (التي توهجت، لاحقاً، بصورة حماسية، في أسطورة [نقاء] العِرق الآريّ المَوازِية) قد راجت، على نحو ما، لأنها أوجدت حلولاً لمسائل مقلقة لـ «الأنغلو-ساكسونيين» الذين بحثوا عن تراث أكثر عالمية وعمقاً لتفوقهم العِرقي. إن إرجاع جذور العِرق الأبيض إلى غابات أوروبا التِوثُونِيَّة Teutonic [الجرمانية] يجعلهم بـرابرة جُدداً عندما يُقارَن [تاريخهم] بالأحداث التاريخية القديمة للشرق. لقد مكن تشييد مهد قوقازي الأوروبيين الغربيين من تعيين أصولهم في مكان قصي أكثر تماساً مع الاكتشافات الأركيولوجية المعاصرة للحضارات البدائية والموضع الدنيوي لجنة عدن- «الجنة الشرقية» التي وُلِدَ فيها أول البشر التوراتيين⁽¹⁾. فعبّر ابتداء جِئِنُولُوجِيَا عِرْقِيَّة لـ [العِرق] الأبيض مُتَجَذِّرة في القوقاز، طور الغربيون وسائل تخيلية لتصنيف المصادر الثقافية للمشرق الإسلامي- ماضيه القديم وجمال نسائه، في هذه الحالة تحديداً- كمرجع قاعدي للهوية العِرْقِيَّة والحيوية الجينية genetic على حد سواء.

برهن غموض وصف ملئ لإحداثيات الموضع الفعلي لبلاد الشركس أنها كانت أرض عجز هُوَ عن العثور عليها إبان رحلاته؛ مثل كُوكُوفُ كُوكُيُوكُغ التي «لم تكن موجودة على أية خريطة؛ فالأماكن الحقيقية ليست كذلك». وكثيراً ما صور ملئ نفسه وهو يصل إلى فردوس رمزي في الأراضي المشرقية شرق الأرض المقدسة. فلقد أصبح، وهو على متن [السفينة] سَاوْتَامَتِن، إبان رحلته إلى أوروبا سنة 1849، أسيرَ التخطيط للشروع في «رحلةٍ مشرقية بحِجْدَة» حيث رَنَّت [صور] «حداثتها» في عقله طوال رحلته. وفي العام 1851، أخبر هُوْتُورن أن

نيوناي، (1850)، 378. ولثال غنائى حول جمال الشركسيات البديع «[اللواتي] تندفع أربطهنن الذَّهْبِيَّة... من قُعاتهن الضيقة التي فوق رقبتهن الرفيعة»، انظر [قصيدة] «لُؤلُؤ: أغنية شركسية»، صارتينز يُونِين ماغازين أْف لِيَرْتِشِر أند آرتس [مجلة اتحاد صارتين للآداب والفنون]، المجلد التاسع (تشرين الثاني 1851)، 355.

(1) نشر صموئيل كركسول، في لندن، سنة 1720، مسرحية الشركسية الجميلة، التي أعيد طبعها على نحو واسع، والتي تصور أحداث نشيد الأُنشَاد التوراتي في بلادٍ شركسٍ خُرافية. كما تم الاحتفاء بـوديانٍ مشرقية أخرى، مثل كشمير، كمصدر للنقاء الأصلي. كتبت لوكريتا ماريا ديفدسين، الشاعرة الأميركية المُعْجِزة التي ماتت في سن السابعة عشرة، عن «جماليات سمراوات طويلات القامة من أعماق جبل أفغانستان، والجورجيات البهيات، والشركسيات الرقيقات، والكشميريات اليافاعات، وقد أختطفن أثناء لهوهن بين الأزهار الفواحة لـواديهن السعيد». أمير خان وقصائد أخرى. آثار لوكريتا ماريا ديفدسين (نيويورك: ج.ج. آند سي أند إتش. كارفل، 1829)، 71.

كتابة مُوبي-دك جعلته يشعر «على نحو متواضع وباعث على الفخر، [أنه] مَلِك-رَاع shepherd-King، [وأنه] سَيِّدُ وَاِدٍ صغير في كَرَايِمَا Crimea المنعزلة». ثم، وبعد شهرين، يَرُوذُ مِلْغَلُ جغرافيته الروحانية، في رسالته إلى صوفيا هُوْتُورن، يَقْصُ عليها رحلته التي قادته شرقاً عبر البحر الأسود صوب «بلادٍ شرَكْسِيَّةٍ ما»:

الحياة دَرْدَنِيْلٌ طويل. الشَّطَّانُ، يا سيدتي العزيزة، مشرقة بأزهار نرغب في قطعها،
لكن الضفَّة عالية جداً؛ ونرغب في العوم أيضاً، آمِلِينَ بلوغ مكان نرسو فيه- لكن
البحر يأخذنا إليه! ننتلّق في البحر العظيم! ما زال الجغرافيون يقولون أن لا داعي
للباس، فتمّة، في وسط البحر العظيم- ومهما بيد البحر مُتوحداً ومهجوراً- بلادُ
فارس كلها وأراضي دمشق البهية الملتوية⁽¹⁾.

ثم يربط مِلْغَلُ، لاحقاً، هذه «الأراضي التي حول دمشق» بالصورة المجازية للمياه الشافية التي تتدفق من الجنة: «هناك المسرةُ والنعمة، / في نهري أْبَانَّةَ وَفَرَفَرُ / (آه أيتها الوسوس الغامضة! آه أيها الهواء العليل الذي من عصير فاكهة مُحَلَّى) / فَلْيُضْفَرْ المكانُ بأحلام أُرْجَة»⁽²⁾. كانت أرض الشركس، بأشكالها المختلفة، فردوساً خيالياً صور مِلْغَلُ، من خلاله، عملية تحقيق رغباته. لقد شكلت عالماً مُلمحاً من انحلال متخيّل حيث- مثل الوديان وتعريشات البساتين في الشعر الرومانتيكي- كان الحُب والراحة هما المهيمنان فقط. ومع ذلك، فإن أكثر الأسس الجوهرية، بالنسبة إلى تخيال مِلْغَلُ الحالم بالجنة، قد استندت إلى تجربة رحلاته. لقد استند مِلْغَلُ، بصور منتظمة، على زيارته الساعية إلى اكتشاف جُزر المحيط الهادئ الخصبة، وعلى أعراف الفراديس الوثنية والمستشرقة أيضاً، من أجل بلوغ المدى الذي طالما تاق إليه لإنجاز نقده الثقافي وإبداعه الفني على حد سواء. أشار روبرت مِلْدَر إلى أن «قَدَر مِلْغَلُ الاستثنائي... هو

(1) مِلْغَلُ، مُوبي-دك، المجلد السادس [من أعماله الكاملة] 55؛ يوميات، المجلد 15: 7-9؛ [رسالة] مِلْغَلُ إلى ناتانيل هُوْتُورن، تشرين الثاني 1851، مراسلات، المجلد 14: 212؛ [رسالة] مِلْغَلُ إلى صوفيا بِنِيْدِي هُوْتُورن، 8 كانون الثاني 1852، مراسلات، المجلد 14: 220.

(2) مِلْغَلُ، كِلَارِل، 22-119، 26، 4. «أليس أْبَانَّةَ وَفَرَفَرُ نهراً دِمَشْقَ أَحْسَنَ من جَمِيعِ مِيَاهِ إِسْرَائِيلَ؟ أَمَا كُنْتُ أَغْتَسِلُ بِهِمَا فَأُطَهِّرُ؟» (سفر الملوك الثاني 5: 12). ذُكِرَت مِيَاهُ «نهري دمشق» هذين كمصدرين للمياه الشافية في [رواية] أُوْمُو، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 27.

الذي قاده إلى اختبار فردوس لم يقدر معظم الرومانتيكيين على التنظير بشأنه». لقد شكلت إقامة ملّفل المؤقتة في الجمال المباح للبحار الجنوبية القوة المحرّضة لمشروعه الأدبي، والتي غرست في نفسه رؤى جبارة لجنة عدنٍ دنيوية تملكته طيلة حياته الأدبية. كما كانت هذه التجربة التي عاين فيها جمال المحيط الهادئ بمثابة ذكرى دائمة لحرية غير مُقيدة وأمل قوي للحُب المثالي في غمرة تحديات كثيرة فرضتها حياته العائلية والمهنية⁽¹⁾.

ارتبط القراء بمغامرات ملّفل البولينية عبر الطاقات المفعمة بالنشاط للاحتكاك مع ثقافات غير فاسدة، خاصة [تلك التي تجسدت] في نسائها الجميلات. وتشير الصور التي ابتدعها لَفَايَاوَي Fayaway في تايبي، وِيللا Yillah في ماردي، إلى توظيفاته الإبداعية للاستشراق لكي يعبر عن الحرية الإيروتيكية التي اختبرها إبان رحلاته في المحيط الهادئ. لقد حول ملّفل فردوس البحار الجنوبية إلى استعارة مشرقية كوسيلة لتمجيد حِسيتها المطلقة [المتجسدة في] «الخور العين العاريات». في الواقع، إن تصويره للفردوس التايبي Taypeean كـ «جنة من خبز فاكهة، وجوز هند، وصبايا» هو أكثر قليلاً من الآخرة الإسلامية التي تحولت إلى أرض خصبة في البحار الجنوبية. «في تلك الأرض السعيدة... أفضل الأراضي قاطبة» - قال ملّفل مُجدداً - «كانت نساء كثيرات أبهى من كل بنات الأرض»⁽²⁾. وفي «مخطوط [رواية] تايبي، حيث وصف ملّفل - لأول مرة - فرح نُومو الغامر بـ «التَرَف [الذي تَنعم به] حين دلّكته مجموعة من عذراوات جُزر الماركيز، فتخيل نفسه مثل قاطع الطريق العاشق [لأوبرا] جون غاي، أوبرا المُتسول، وهو يلتذّ بالمشاعر الحسية للفردوس المشرقي:

كنتُ أقدر أن أغني، مع ماكهيث في الأوبرا، «هكذا أستلقي مثل تُركمي والحليّلات من حولي». لم تُصاحب أي عثمانِي نُخت، في المزار الأعماق لجناح حريمه، حور عين مُفْرِطات في الدلال والتفاني أجمل من هؤلاء. - قد يكون ساردانابلس⁽³⁾ قد اختبر

(1) روبرت ميلدر، «ملّفل والحلم المُنتقم»، [وردت في] دليل كيميريدج إلى هيرمن ملّفل، تحرير روبرت إس. ليفاين (كيميريدج: مطبعة جامعة كيميريدج، 1998)، 252؛ ملّفل، تايبي، المجلد الأول [من أعماله الكاملة]: 44.

(2) ملّفل، تايبي، المجلد الأول: 5، 172-3.

(3) Sardanapalus: هو الاسم اليوناني لآشوربانيتال آخر ملوك الإمبراطورية الآشورية. عاش في نعيم وترف، وعرف عنه حبه الشديد للعلم والأدب وتشجيعه لهما ببنى مكتبة ضخمة في نينوى. غير أنه لقي مصيراً تراجيدياً - مثل معظم شخص ملّفل المشؤومة - فمات محترقاً في قصره. (المترجم).

مثل تلك المشاعر الحسية - ولكن ليس أي سلطان أبداً⁽¹⁾.

تشير حقيقة اختيار ملغل حذف هذه الفقرة قبل نشر تايبي (وإضافته صفات أنثوية على الذكر الذي يختبر تلك المسرات) إلى أن التمتع الحسي بأجساد الإناث - حتى ولو كن مصورات على نحو مُستشرق - قد ظل فعلاً مُنتهكاً بالنسبة إلى قراء حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية. وفي أثناء نشره لكتابه الأول، أدرك ملغل الحاجة إلى تحويل التعابير الطبيعية للدوافع الغريزية للرغبة الحسية، داخل أسلوب تعبيره الأدبي، وجعلها مقبولة اجتماعياً. كما وفر ابتداءً مثاله [الأنثوي] الشرکسي الأعلى، وإسباغ صور استشراقية على رواة حكاياته، مديّات من أوقات راحة مكنته من تصوير الحسية الأنثوية على نحو سماوي (وعولمتها في آن واحد) دون التضحية بكل طاقاتها الشهوانية.

إن الاستحضار القصصي الأكثر كمالاً للمرأة المُلهمة من «أرض الأحلام» قد ماثل يلا، السبّة البيضاء البهية، التي يتفّدها تاجي في [رواية] ماردي. يبدو أن العذراء إنجليزية لفظها البحر إلى الشاطئ بعد تحطم سفينتها، ثم تعرضت لغسيل دماغ، فبحررها [تاجي] بقتل أسرها، الأمير الأسمر عليمة Aleema. يربط اسم يلا بين نقاء السوسنة Lily والابتهاال الإسلامي «لا إله إلا الله»⁽²⁾. جمال يلا هو جمال الماهية essence أكثر مما هو جمال الجوهر substance، وتؤكد الأوصاف التصاعدية التي يخلعها ملغل عليها لاماهيتها السماوية كحورية أو بارية. فهي تجسد المثال الرومانتيكي للمرأة المسلمة التي تصفها مُهجة قحف بـ «مثال سماوي للحالة العدمية nothinghood الأنثوية الخارقة للطبيعة، فتش يتلأل للذكور المتصارعين، داخل السرد، والقارئ الذكر المتخيل على حد سواء»⁽³⁾. إنها مُصورة، على نحو أولي، كفتاة جميلة ترتعد خوفاً في خبائها، لكن غموضها يتفشى عبر حالتها كضحية قربانية ذات «بشرة بيضاء كالثلج؛ وعينين زرقاوين سماويتين: شعر غزير Golconda... <و> رداء

(1) ورد هذا المقتطف من «الشدرة المُستلة من مخطوط [تايبي]» في [كتاب] هيرمن ملغل: حكايات وقصائد وكتابات أخرى، تحرير جون بزانت (نيويورك: المكتبة العصرية، 2001)، 23؛ وفي [كتاب] باركر، هيرمن ملغل، المجلد الأول: 364-5. تقع هذه الفقرة في الصفحتين 110 و111 من المجلد الأول من [مخطوط] تايبي.

(2) ملغل، ماردي، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة]: 142؛ انظر [كتاب] فينكلستين، أوريندا ملغل، 204-221.

(3) مُهجة قحف، التمثيلات الغربية للمرأة المسلمة: من المرأة الشاكسة وحتى الجارية (أوسين: مطبعة جامعة تكساس، 1999)،

كأنه شاش»⁽¹⁾. كما تم تصعيد [صورتها] بحيث تكاد تُرى. ولم تكن «يدها <في يد تاجي> يداً بل لمسة»، كما أن الجوهر الإنساني لجمالها لا يتجسد إلا بتلميحات إلى التوهجات التي تختفي سريعاً والمختزلة في اللؤلؤة الوردية التي ترتديها على صدرها⁽²⁾. تتخذ ليلاً، بالنسبة إلى تاجي، مثلما فعلت عذراء ملئل السماوية في «الشذرة» الأولى، حالة التجلي غير الدنيوي للجنة على الأرض. يجزم تاجي، قائلاً «غالباً ما فكرت أن الفردوس قد سبقني إلى الأرض، وأن ليلاً كانت ملاكاً من دون ريب، ومن ثم الأسرار التي تجدتها». تتحدث القصة التي ترويها ليلاً عن أصلها عن بارية تكثفت ماهيتها من «سديم وردي» ليرغم زهرة «زفر بعيداً في العبير»⁽³⁾.

وكان ينبغي لتجديف ملئل على الله (والذي ظهر في تعليقه الوارد في يومياته أنه كان يتوجب على ي. م. <يسوع المسيح> الظهور في تاهيتي) أن يغويه - مثل تاجي - فردوس شرسي من حُب أرج أكثر شهوانية من ذاك الذي أباحته [الزعة] العاطفية المسيحية. وفيما وظف ملئل الخطاب الرومانتيكي التقليدي المتعلق بلغة الزهور⁽⁴⁾ وبالعذراوات المشرقيات، فإنه قد تماهى - على شاكلة إسماعيل - مع تشعباتها المتمردة. وباتتحال هيئة ملحد إسلاموي ينتهك قيود الكاثينية التي سادت عصره، سعى ملئل إلى إعادة ابتداء حواء التي كان، بالنسبة إليها، الفارس العاشق. لقد حلم بقدرتهما، معاً، على استعادة نظامها الصوفي الذي من حُب سماوي وحكمة شبه إلهية، ومن ثم تخليص الإنسانية من [خطيئة] إخفاقها نكاية بالرب الذي طردهما من الجنة. ومثلما فعل الغنوصيون⁽⁵⁾، أعاد ملئل، على نحو مُنتهك، تعريف

(1) ماردي، المجلد الثالث: 136. تشير «Golconda» إلى مناجم الماس الأسطورية بخيدر آباد في الهند.

(2) ملئل، ماردي، المجلد الثالث: 144، 142، 152، 137-8. وقامت أهجوة وردت في [المجلة الساخرة] الإنسان في القمر، عدد أيار 1849، قد حاكت، على نحو هزلي، تصوير ملئل الصوفي ليللاً كحورية من الحور العين: «نعم ليللاً بالدفع، قربي - عيناها السوداء الواسعتان مشرقان ودائرتان، يرى سائق الجمال <محمد، على سبيل المثال> في رؤياه الملائكة والأرواح التي تخترق الأبواب طافية نحوها من تلك السماء التي هي أعلى من السماء السابعة». ملئل: التراث القدي، تحرير واطيس جي. بزانش (لندن وبوسطن: روتلج أند كيغان بول، 1974)، 160.

(3) ملئل، ماردي، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة] 158، 153، 193.

(4) flower language: وسيلة للتخاطب سادت الحقبة الفيكتورية، حيث استخدمت أنواع مختلفة من الأزهار، أو تنسيقات معينة منها، لايصال رسائل عاطفية مُلفزة. فالأكاسيا رمز للحُب السري، والقطيفة (أو سالف العروس) رمز للحُب الأبدي، والليلك الأرجواني للتعبير عن أول مشاعر الحُب والقرنفل للتعبير عن عذاباته. (المترجم).

(5) الغنوصي Gnostic (من الكلمة اليونانية غنوسيس gnosis والتي تعني المعرفة): أحد المومنين بمذهب البرفان القائل إن خلاص الروح لا يكون إلا بمعرفة الله. (المترجم).

الخطيئة الأصلية لا يُعبر عن تمرد آدم وحواء، بل عن جور العقاب الذي حل بهما؛ [العقاب] الذي أدخلهما دنيا الكد والموت لأنهما أحبا بعضهما وتاقا إلى المعرفة. فعبر ابتداء عوالمه الأدبية المُستشرقة، أوجد ملغل فردوسه الشرکسي حيث يستطيع أن يحيا كأحد «البهلوانات البارعين الذين يتملصون من السقوط»⁽¹⁾. سعى ملغل إلى إعادة ترسيخ الدلائل السماوية للإنسانية بطمس [الآثار الناجمة عن طرد آدم وحواء من الجنة] عبر انتهاك خلاصي من حُب وراحة وأدب literature. رافضاً أن يُدان على أنه «ابن جنة عدن الشرير»، يشهد - عوضاً عن ذلك - «أن لا ماضي يليق بالجنة»⁽²⁾.

وبعد استحضاره الجمال الأنثوي في أعماله القصصية التي دارت أحداثها في البحار الجنوبية، واصل ملغل، في أعماله التي تدور أحداثها على اليابسة، انجذابه تجاه مثاله الشرکسي عن الحُب. وتتمثل أهمية الشخصيتين الأنثويتين الرئيسيتين الأخريتين، لُوسي ورووث، فيما ترمز إليهما خطبتهما إلى البطلين، بيير وكلازل. يفسر ملغل، حين يُثني على لُوسي في [رواية] بيير، أن «المرأة الفاتنة ليست من هذه الأرض تماماً»، بل «شبيهة الفردوس الجلية»، ثم يؤكد أن «<لا> نعمة للجنة من دون جمالها الدنيوي»⁽³⁾. ورغم أن [علاقة] هؤلاء الأزواج المحتملين تبدو وكأنها ستدوم أكثر من علاقة أو مو العابثة مع فايآواي والبحث الصوفي لتأجج من أجل استرداد يللا، غير أن موت الخطيئتين، في النهاية، بدلاً من زواجهما، دليل إضافي على مثالية رؤية ملغل الشرکسية التي لا تتحقق.

لُوسي تارتان هي آخر أنثى محتفظة بنقائها الأصلي يصورها ملغل، في نثره، على نحو مثالي، واصفاً إياها بـ [الكائن] «الأكثر سماوية من كل الأنقياء» و«الإغواء الذي خُلق في الجنة»، «فمن فمها ووجنتها يفوح العبير المنعش لكيثونتها البنفسجية الفتية»⁽⁴⁾. مقارنةً بـ «عصفورة من الجزيرة العربية»، تُوصف لُوسي بالغنيمة التي «لا السلطان الأعظم، ولا جميع ملوك أوروبا وآسيا وأفريقيا الآخرين، يستطيعون التفاوض بمن هي أحلى <منها> في ممالكهم مجتمعة». إن مدائح بيير للجمال الأنثوي [مدائح] مُسهبّة تنتهك مثلاً ثقافيةً علياً

(1) بيت من قصيدته «قلوب من ذهب». (المترجم).

(2) ملغل، يوميات، المجلد 15 [من أعماله الكاملة]: 154؛ ملغل، قصائد، 428، 311، 391.

(3) ملغل، بيير، المجلد السابع: 24، 34.

(4) ملغل، بيير، المجلد السابع: 57، 28، 33.

كقدسية الحياة وطهارتها وسلطة المسيح التي تفوق من أية سلطة دينية أخرى. ثم يزعم مغالياً أن «أي سيد (جنتلمان) حقيقي في كُنْتُكِي على أهبة الموت مُبتهجاً في سبيل امرأة جميلة في هندوستان، دون أن يكون قد رآها قبلاً؛... سوف يستحيل تركياً قبل أن يتبرأ من ولاء مُتوارث لجميع السادة، منذ أن انحنى آدم -سيدهم الأعظم- أمام حواء لأول مرة»⁽¹⁾. ومع ذلك، فلقد تم التنبؤ بموت لُوسِي المأساوي -مثل اختفاء بللا- عبر الاستعاضة عنها، في وعي السارد، بنشاط إيزابيل وهوتيا الجنسي المغوي، مما يشير أخيراً إلى مَشَقَّةٍ مِلْقُلٍ في تمثّل مقدرة الحب على مجابهة الخطيئة في عوالمه القصصية.

ولقد اتخذت الحُبكة الرومانتيكية الثانوية، في قصيدته الطويلة عن الحج في الأرض المقدسة، ذات المسار. فُرووث -عذراء [قصيدة] كَلَارِلِ اليهودية الأميركية- سماوية مثل لُوسِي وبللا: فهي «ملاكٌ مُغيثٌ» عيناها «الوطن الطاهر الذي يَجِدُ الكُلَّ في البحث عنه والظفر به»⁽²⁾. لُرووث «جمال فجر الطبيعة: وجهٌ كوجه حواء»، و«الرسولة/ التي تشهد أن الفردوس مُمكنٌ الآن وفيما بعد». تُجسد كل من كَلَارِلِ وُرووث أمل أن «يقدر نور الحُب/ اقتفاء أثر/ الحزن ويفتديه»⁽³⁾. ولكن هذا الحُب -وكذلك الحلم الصهيوني لأبيها بأجداد القدس المُخلصة- يتهاوى: أولاً، بِقَتْلِ العرب لأبيها ومن ثم بعزلة رُووث الشعائرية الحزينة وموتها في النهاية. يرمز موت لُوسِي وُرووث (والتين يعني اسماهما، على التوالي، النور والرفيقة [القرينة]) إلى تلاشي حلم مِلْقُلٍ في تجسيد مثاله الشركسي بتشخيصاته الأدبية. فبموتهما، تبدو رؤية مِلْقُلِ الشركسية عن الحُب السماوي ليست أكثر من سراب. مطروداً من جنة عدنٍ تطلعاته، أُجبرَ مِلْقُلٌ على اتخاذ معايير أقل فيما يتصل بالسعادة العظيمة التي يمكن تحقيقها، وهي حقيقة واقعة تمثلت في التحوُّل من النثر إلى النظم واستبدال وظيفته من كاتب محترف إلى موظف في جمارك مدينة نيويورك، وهي وظيفة ظل يشغلها قرابة عشرين سنة. وبعد انتهائه من مُوَبِّي-دِك، في العام 1851، تخيل مِلْقُلٌ نفسه وهو يحاول تقلد «تاج الهند» الذي وهبته إليه «عطايا الإلهة الطيبة» للمديح الذي كاله هُوُثُورن [للرواية]، حتى وإن سقط التاج على

(1) مِلْقُل، بير، المجلد السابع: 24، 26.

(2) مِلْقُل، كَلَارِل، 98.22.1؛ 67.23.1.

(3) مِلْقُل، كَلَارِل، 163.16.1؛ 18.27.1؛ 19؛ 5.39.1-7.

أذنيه⁽¹⁾. وعلى النقيض من ذلك، وبعد قرابة نصف قرن، يرفض عرضاً باستقباله حين رسا قاربه في نهر هدرسن، قائلاً: «عندما يأتي شاه فارس أو خاقان التتار الأعظم إلى آلباني على متن قارب ليلى - فاستقبلوه على رصيف الميناء بتحيات المدفعية - ولكن ليس مفتش الجمارك»⁽²⁾. نوه ملفل في إحدى قصائده أن قصص حُب الصبا قد سمحت له بالنهوض ليرى الأرض «أرض علاء الدين» الخيالية. لكن حكمته المؤلمة قد دفعته إلى إدراك - مثلما فعل عندما كرس بيبير إلى جبل غريلاك Greylock وإسرائيل بوتر إلى [جبل] بَنَكْرِهِيل Bunker Hill - العبثية المتواصلة في تصوير الأرض كأى شيء إلا قبراً مادياً، مُقْراً أن «المسألة لن تُبطل في النهاية/ ادعاءه الوحشي القديم»⁽³⁾. لقد تعلم ملفل درس أن «اليابسة terra firma يمكن أن تُضد [هـ]» إبان رحلته إلى شرق المتوسط بين 1856-7. كانت الأرض المقدسة والمشرق الرومانيكي، بالنسبة إلى ملفل، في الواقع، منظراً طبيعياً حجرياً قاحلاً عامراً بما أطلق عليه اسم «عري التوحيد الذي لم يختبر بعد»⁽⁴⁾.

مُسْلِمُو كَلَارِل

ورغم أن ملفل قد استمتع برحلته إلى الشرق سنة 1849، إلا أنه لم يكن قادراً على زيارة شرق المتوسط حتى 1856-7، وهي رحلة دامت سبعة شهور قام بها وهو في السابعة والثلاثين. لم تكن أسباب ترحاله، حينئذ، «تجيدة» البتة. فقد خسر ثروته التي جناها من نشر أعماله، كما ساءت أحواله الصحية، فمول الرحلة ليمول شوو، زوج أمه، كمحاولة لتجديد نشاط ملفل وإعادة توازنه [النفسي] إليه. وفيما لم تمكن الرحلة ملفل من استعادة مكانته كروائي ناجح (كان نصه السرد القصصي، المُحتال The Confidence-Man، قد نشر وهو لا يزال مرتحلاً)، إلا أنها أجبرته على إعادة تقييم بعض المفاهيم الرومانيكية عن الشرق، والتي أقرها في أعماله

(1) [رسالة] ملفل إلى ناثانيل هوثورن، تشرين الثاني 1851، مراسلات، المجلد الرابع عشر [من أعماله الكاملة]: 212.

(2) [رسالة] ملفل إلى أبراهام لانسينغ، 5 آب 1875، مراسلات، المجلد 14: 429.

(3) «مرثية سي»، و«شذرات من قصيدة غنوسطية كتبت في القرن الثاني عشر» (ملفل، قصائد، 271، 272).

(4) ملفل، يوميات، المجلد 15: 83. إن إثنية روث اليهودية وإخفاق كَلَارِل في تحقّق علاقتهما على أكمل وجه لدليل على عجز ملفل عن ولوج أية تجسيدات للجمال الأنثوي المشرقي خلال زيارته، إذا استثنينا نظراته المخاطفة إلى النساء، في تركيا (ملفل، يوميات، المجلد 15: 57، 63).

القصصية المبكرة⁽¹⁾.

ويمكن قياس أهمية رحلة ملّفل في الشرق الأدنى وفقاً لحقيقة أنه ظل منهماكماً، على نحو ثقافي، زمناً طويلاً، في تحويل تلك التجربة إلى شعر. لم تنشر كلّارل: قصيدة ورحلته حج - وهي واحدة من أطول قصائد اللغة الإنجليزية⁽²⁾ - إلا بعد تسع عشرة سنة، في العام 1876. نظم ملّفل هذه القصيدة، وقصائد عديدة أخرى، عندما كان موظفاً، بدوام كامل، في مصلحة الجمارك بحوض سفن مانهاتن. طور ملّفل - عبر تأمله الفلسفي وصرامته الشعرية في نظم كلّارل - جلدًا عاطفياً مكنه من تقبل [فكرة] فقدانه لشعبيته كاتباً والعمل خارج أدواره الدينيّة مُسلماً بها على نحو ما. ولقد برزت [نزعة] الشك المبكرة، عند ملّفل، تجاه تفوق «الحضارة الغربية» الباعثة على القلق والكآبة snivelization⁽³⁾ - بشكل واضح - إبان رحلته عبر الأراضي الإسلامية في 1856-7؛ مثلما كانت، كذلك، في أثناء ترحاله عبر الأطلنطي والمناطق البولينية من المحيط الهادئ. لقد كانت رحلة ملّفل، في الشرق الأدنى، تجربة في الإسلاموية المقارنة؛ ويتضح ذلك من خلال ملحوظاته التي وردت في محاضراته «السفر: مسراته، وآلامه وفوائده»، وهي [المحاضرة] الثالثة التي طفق يُلقيها بعد عودته من الشرق في عام 1857. فعبر مناقشته لتأثيرات السفر الواسعة الأفق على أفكار الرحالة ووجهات نظره، يزعم ملّفل أن «المقصد المنطقي لـ [تلك التأثيرات] هو تعليم التواضع الجُم، فيما توسع من نطاق النزعة الخيرية الشاملة حتى تشمل الجنس البشري برمته». وتمثل أحد دروس التواضع، التي تعلمها ملّفل إبان رحلته إلى فلسطين، في [الإقرار] بعدم كفاية ذرائع [نزعة] التفوق الأميركية. «في الشرق - حيث تحتشد الأمم - نجد من يتكلم، بلا ادعاء، ست لغات» - يُقر ملّفل - «ويخجل [الأميركي]، الذي ظن أنه قد حظي بتعليم جيد في بلاده، من مدى جهله هناك». ثم يصف ملّفل هذا الانتشار العالمي على نحو أكمل، قائلاً:

يذهب المئات دور (مصارع الثيران) الإسباني، الذي يؤمن بالمثل القائل «قاس مثل

(1) أنظر [مقالة] تيموثي مار، «منارات وأعالى الصواري: العمارة الإسلامية في كتابات ملّفل»، ملّفل «بين الأمم» (كنت، أوهايو: مطبعة جامعة ولاية كنت، 2001)، 472-8.

(2) تتألف من 500 صفحة و18000 بيت. (المترجم).

(3) صاغ ملّفل snivelization في العام 1849 من snivel (تباكي) و civilization (حضارة) كمصطلح يدل على «الحضارة بوصفها باعثاً تهكيمياً على القلق والكآبة». (المترجم).

«تركي»، إلى تركيا فيرى الناس يرفقون بشتى أنواع الحيوانات؛ يرى خيولاً سهلة الانقياد، غير حرونة، لطيفة طيعة، في غاية الذكاء، ولم يسبق لها أن ضربت من قبل؛ ثم يرجع إلى بلاده ليصارع الثيران بانطباع إنسانوي مختلف تماماً. يذهب سمسار الأسهم المالية إلى سالونيك فيجد الكفار أكثر نزاهة من المسيحيين⁽¹⁾.

كان حضور الإسلام، بالنسبة إلى ملفل، ظاهرة تَحْت على تأمل أعمق، لا معضلة بحاجة إلى أن تُحل عبر التهليل لتفوق الثقافة المسيحية. وفيما رأي ملفل، على نحو تهكمي واضح، أن الإمبراطورية العثمانية تواجه خطر الخضوع إلى شيطانٍ جَشَعِ المادية الغربية (بل إن وجوده، ذاته، هو برهان على انتهاكه المتعاضم [لأعراف الأمم الأخرى])، كما نظر، بازدراء، إلى المعتقد الأخرى القائل بضرورة تنصير المسلمين. وحين التقى ملفل بعائتي المبشرين تشارلز سوندرز وُولتر دِكسن في الأرض المقدسة، كتب، في يومياته، بشكل واضح لا لبس فيه، رداً على «الحكاية المحزنة لتجار بهم» [في الشرق]، جازماً: «إن السعي وراء تحويل المشاركة إلى مسيحيين أشبه بمحاولة تحويل الآجر إلى كعكة زفاف... فتنصير الشرق، وجوباً، عمل ضد إرادة الله»⁽²⁾. وتمثل النقد الأشد قسوة الذي وجهه ملفل إلى المطامح الإنجيلية [البروتستانتية] في ابتداعه لـ [شخصية] نَحَمِيَا Nehemiah الهاذي، وهو أَلْفِيّيّ millennialist عجوز يُوزع الكراريس الأخروية، والذي يعدّه المسلمون «محبولاً أو يبدو كذلك»⁽³⁾. يحول إيمان نَحَمِيَا غير المُجدي بحرفية نصوص الكتاب المقدس من دون أي تخاطب ذي معنى مع مسلمي الأرض المقدسة. لقد رفض العرب كراريسه الدينية الدعائية ثلاث مرات، [وهي] رؤية للقدس الجديدة تغرق في البحر الميت. لا تجدي الكلمة المكتوبة الساعية [إلى ذلك] أي نفع مع [بيئة] الصحراء. ففي عالم القوانين الدينية والتشريعية المطبوعة، ينصاع العرب لفطرة أرستقراطية طبيعية. مرتبطين بالأرض ومُتَأَلِّفين معها، يحيا العرب في عالم حلت فيه القناعة

(1) ملفل، رديبير، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 101؛ «السفر»، حكايات الساحة، المجلد التاسع: 422-3. وفي كَلَار، يلوم أونغار، أحد جنود الاتحاد السابقين، الأنغلو-ساكسون لابتداعهم عبارة «قاس مثل تركي» لكي يغطوا بها على جرائمهم الإمبريالية (9,4, 113-15).

(2) ملفل، يوميات، المجلد 15: 81.

(3) ملفل، كَلَار، 69.8.1-77.

الروحانية بالحاضر الملموس محل الكلمة وأحلامها المثالية⁽¹⁾.

شكل غموض العقيدة الإسلامية وسلوكها، بالنسبة إلى ملفل، معضلة دائمة بدلاً من أن يكونا فضيحة إلهية. ويكمن أحد الأمثلة الواضحة [على ذلك] في تأمل ملفل الرمزي لمجموعة من الرعاة العرب، الذين شاهدتهم في التلال القاحلة لِيَهُودَا Judea، وهم يصلون وقد يعموا وجوههم شطراً مكة وظهورهم شطراً بيت لحم. مستنداً إلى هذا المشهد في كَلَارِل، يجعل ملفل من العبادة الإسلامية «نصباً تذكاريّاً» بالنسبة إلى الطريقة التي تحول فيها ذلك الدين إلى «وحش عليمون عقل» ورمز يشير إلى أقول نجم المسيح الذي لن يجتذب الحشود، ثانية، ويهدبهم من جديد. تكشف المجازفات التي اجترحها رولف و ديرونث لهذا المشهد - إضافة إلى حوارهما معاً - عن طائفة متنوعة من التأويلات حول مغزى العبادة الإسلامية، التي تتراوح بين امتيهاً إلحادي للعقيدة المسيحية أو ممارسة جدية معترف بها لألوهية «رحيمة». يتقبل رولف، على نحو مشروط، مجادلة ديرونث القائلة إن المسلمين في غاية الإخلاص [لدينهم] فهم مواظبون على أوقات الصلاة «في الشارع أو السوق»، فيجادل [رولف]، قائلاً: «إن كان الأمر كذلك، فلنعتزف - جميعنا - علانية، بالقلب المخلص المؤمن»⁽²⁾. وكان ملفل قد تفكر، في مراحل سابقة من أعماله القصصية، في المغزى المقارن للعقيدة الإسلامية. ففي رَدْبِيرِن، قال متأملاً: «تحدث عن الأتراك، ونمقت آكلي لحوم البشر؛ لكن، أَلن يدخل الجنة نَفَرٌ منهم قبل بعض منا؟»⁽³⁾. وفي نشيد آخر من [قصيدة] كَلَارِل، يتأمل غريبان حكاية الدائن المسيحي الذي أحرقت سجلاته في النار ولم يستمر في رد الديون إليه سوى المسلمين، فيديان إعجابهما «أن القرآن [هو] الذي يُجَل ويعز / وليس المكان ولا الإنسان»، ثم يتساءلان: «هل الأتراك خيار [الناس]؟»⁽⁴⁾.

لقد جسدت تلك النقاشات، التي دارت بين الحجاج الغربيين، حقيقة أن ملفل، كمعظم المرتحلين الغربيين إلى الأراضي العثمانية، قد واجه صعوبة في التعامل مع المسلمين غير ذلك التعامل الذي تم عبر مشاهداته العابرة. لقد تشكل هذا البُعد نتيجة عجزه عن التخاطب بلغة

(1) ملفل، كَلَارِل، 83.28.1؛ 16.13.2؛ 43؛ 13.2-90.

(2) ملفل، كَلَارِل، 52.10.4، 87، 111.

(3) ملفل، رَدْبِيرِن، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 293.

(4) ملفل، كَلَارِل، 27.12.4، 64.8.

السكان المحليين، خائفاً على سلامته الشخصية، فضلاً عن الأفكار المتحيزة المسبقة التي جلبها معه⁽¹⁾. محروماً من أية ألفة ممتدة مع العرب الحقيقيين، استند ملغل إلى ملحوظاته ولقائه المختلفة التي دونها في يومياته، فضلاً عن سرديات الرحالات المنشورة الأخرى، التي استند إليها، بقوة، في أثناء تأليفه لـ *كلارل*. ومن المفارقة القول إن أحد العوامل الرئيسة التي حالت دون انهماك ملغل العميق مع الفكر الإسلامي قد تمثل، أيضاً، في ذلك [العامل] المحكم الذي أفسح له مجالاً ضيقاً لاتصال كان قادراً على تحقيقه [مع العرب]. لقد أجبره خوفه من قطاع الطرق والسلايين والقتلة المأجورين على استخدام حُرّاس شخصيين في القسطنطينية ومصر وفلسطين. وكان السكان المحليون الذين حظي ملغل بأكثر تعامل معهم هم هؤلاء الحُرّاس الشخصيون و *الترجُمانات dragomen*⁽²⁾، الذين تعاقد معهم للحفاظ على سلامته، علماً أن الشخصوس الإسلامية في *كلارل* كانت مُبتدعة على شاكلة تلك الأدوار. (وكذا كان فداء الله في مومي-دك، والذي اسمه جناس لاسم فتح الله، ترجمان روبرت كييرزن، الذي يصون عهده إبان الرحلة التي يقوم بها *كلارل* مع دليله الدرزي)⁽³⁾. مثلت هذه الشخصوس الصور النمطية للإسلام، لكنها زودت ملغل، أيضاً، بِقالب مُجسد للتفكر في ثقافات الإسلام على نحو إبداعي. إن التعاطف المتعاطف الذي اكتسبه من ترحاله قد خوله التفكير ملياً في رمزية العبادة الإسلامية، في *كلارل*، بطرائق وَلدت وسيلة حيوية لتقييم جذة السلوك الإنساني وسط تنوع الأشكال الثقافية والدينية. ويكشف استقصاء تلك الشخصوس كيف كانت اللغة المجازية الإسلامية، في حد ذاتها، مورداً خصباً لصناعة ملغل الفنية الأصيلة.

ولقد تركزت المراجعات النقدية التي تناولت *كلارل* على الحجيج المسيحيين واليهود الذين ارتحلوا إلى الشرق، أو عاشوا فيه. تمثل كل واحدة من تلك [الشخصوس] حالة لَطِيف صراعهم بين الإيمان بالتقليد الذي اعتنقوه والإدراك المدمر لاحتمالية أن يكون الدين، بكل

(1) وعندما سنحت الظروف لمثل ذلك الاستقصاء، كمثل مصادفته لبعض المسلمين على متن سفن عديدة استقلها بين موانئ المتوسط، سأل ملغل المسلمين، بغاعلية، حول طبيعة عقيدتهم. فعلى سبيل المثال، التقى ملغل المبعوث التركي إلى سردينيا إبان إبحاره إلى ليغورن: «تحدث معه [حول] آرائه تجاه [الديانة] الإسلامية وأشياء أخرى، [وحول] انهماك الطبقات التركية العليا في إضفاء آراء، فلسفية على الدين وأشياء أخرى». ملغل، *يوميات*، 15: 113.

(2) يشير المؤلف، هنا، إلى أن كلمة *targuman* تعني مترجم/ترجمان في اللغة العربية. (المترجم).

(3) روبرت كييرزن، *زيارة إلى الأديرة في الشرق* (لندن: جون موراي، 1849)، 171-4. لقد نشر موراي الطبعتين اللدنتين لكتابي ملغل الأولين، *تابي و زومو*، وأطلق هذا الكتاب في ذات السنة التي قام فيها ملغل برحلته الثانية إلى لندن.

بساطة، أسطورة زائفة. تمثل هذه الشخص - بالنسبة إلى كَلارل - طالب اللاهوت المرتد، أمثلة نموذجية للطرائق المختلفة في التعامل مع شكوكه المختلفة. وكانت ثمة تنويهاً قليلة بزمرة الشخص الثلاثة المتناقضة الذين قدموا من مناطق مختلفة في الإمبراطورية العثمانية، وعملوا على حماية الحجيج إبان تطوافهم من القدس إلى أريحا إلى البحر الميت، وصولاً إلى دير مار سابا، والعودة ثانية عبر بيت لحم. وخلافاً لغالبية الحجاج الغربيين، فإن بلكس والأرناؤوط وجالي (الدليل الدرزي الذي أضفى عليه ملقّب بعداً إسلامياً) مؤمنون بدينهم، ولا جدال في ذلك (إن لم يكونوا مشايخين له)، وينأون بأنفسهم عن الأزمة التي يواجهها المسيحيون النازحون أو المتشككون.

وتمثل هذه الشخص الثلاثة الحالة الإبداعية الأكثر إلحاحاً للمسلمين المتخيلين التي أنجزها كاتب أميركي بارز في القرن التاسع عشر. يستقصي ملقّل من خلالهم (وكذلك من خلال شخص إسلامية ثانوية أخرى في كَلارل) قيمة الخضوع resignation كمضاهاة فلسفية لفهم الحياة. ولأنهم لا ينهمكون عميقاً في حديث «الحجيج» الفكري - وهو أمر يدل على اغتراب ملقّل الفكري عن التعاليم الإسلامية - فإنه يُقيمهم وفقاً لاستقامة سلوكهم بدلاً من الاحتكام إلى نوعية حديثهم. وبما أن ملقّل يحكم على أدلائه المسلمين الثلاثة وفقاً لثمار أفعالهم وجدية معتقداتهم، إلا أنه يجد [أفعال] بلكس والأرناؤوط نفتقد إلى الاتزان العقلي. ومع ذلك، فإن جالي هو أكثر شخص القصيدة قوة واتزاناً، وربما هو الذي يترك الأثر الأشد غموضاً في نفس كَلارل من بين الشخص الأخرى التي يلتقيها. في الواقع، تُجسد شخصية جالي البارزة الفلسفة الذاتية للإذعان acquiescence الحكيم الذي كان ملقّل يطوره ليحل محل إيمانه المتناقض بالعقيدة اللاهوتية الشفهية الرومانتيكية. إن رجولة جالي متجذرة في الفضيلة الخالصة للشخصية الفطرية التي تتصرف بهدوء عند الشك وعدم اليقين. يؤكد ملقّل، عبر [شخصية] جالي، المظاهر الأكثر إيجابية للاستشراق الرومانتيكي، لكنه يفعل ذلك من خلال براغماتية عاطفية لا عبر مخيال جامع.

يصور ملقّل الحارسين، بلكس والأرناؤوط، كجوهريتين لنوعين متناقضين من الجنود الأتراك. فهما يمثلان الصور النمطية التقليدية للعسكرية الإسلامية المستمدة من أساطير الحروب الصليبية والقتلة المأجورين، وكذلك من الصراعات التركية المعاصرة مع روسيا - التي

كان آخرها حرب القرم، والتي انتهت قبيل رحلة ملغل. إن إدراج هذه الشخوص المسلمة الثلاث قد أباح لملغل إضفاء بعض الحياة على بيئة يهودا الصحراوية، [وبعض] الترويح التهكمي داخل التجريدية العميقة لخطاب الحجيج، فضلاً عن التعقيب النقدي على المفاهيم الرومانتيكية للفروسية الإسلامية. وسواءً امتلكت [تلك الشخوص] إرادة وقدرة أكثر من امتلاكها لاستراتيجية أو طرائق فنية، إلا أنها لا تزال [شخصاً] كاريكاتورية للمتمرد الملحد المضلل الذي ضحى بقدرته على التفكير المبدئي لصالح نشاط اللحظة الراهنة وقوتها. إن هؤلاء الجنود (الذين شكلوا، ذات يوم، خطراً على العالم المسيحي) حلفاء صوريون للتوافق الأوروبي، ومثابة حراس مسلحين للحجيج. بلكس (السباهي) هو قائد الحرس الذين يرافقون جماعة كلارل في أثناء رحلتهم حول فلسطين. وهو إنكشاري سابق يرمز إلى العظمة المتلاشية للباب العالي السامي: [فهو] «مثال السلالة العُصمليّة الخالصة. / ولكن آه، فقد بُذِرَت البَذَار»⁽¹⁾. يُلَخَّص «قَدْرُهُ الرَث» رفض العثمانيين للتقدم والتطور حين يرتدي زياً أكله العث، ويحمل جواده، الذي له من العمر عشرين عاماً، سرجاً احتفالياً مُستعملاً ومجرداً من حليته وزخارفه... ورغم أنه «يقظ» و«مُعافى» و«حَذِر»، فإن بلكس انتهازي مولع بالحرب حل «حقده المستبد» محل فعاليته كجندي⁽²⁾. ويجسد استخفافه المُتَّبِجِح (كحين يشرب، على نحو مبتذل، كأس نبيذ نخب صيام رمضان) المفاهيم الغربية تجاه تركيا ضعيفة تتغاضى عن الفوضى باسم تعصب [ديني] لا مُبال.

وخلافاً لفسوق بلكس المثير للسخرية، فإن الشخصية المسلمة الثانية التي تنضم إلى قافلة السياح هو محارب مقدم مخضرم تجعله قوته «رجلاً ناضجاً من طرار رفيع». الأرناؤوط-المرتزق المدجج بالسلاح القادم من ألبانيا- وهو سفاح يسعى إلى أن يُنظر إليه كإنسان متحضر. يُصوّر المحارب كعملاق يرتدي تنورة⁽³⁾ «بيضاء كالثلج»، وصدرية زرقاء ذات نطاق «أحمر كالدم»، ويعتمر طربوشاً قرمياً مسفوحاً بشُرابة طويلة. يؤمن الأرناؤوط بوعد الاستشهاد بالسيف، ولا يؤمن بأية أخلاقية مبدئية: «مسلماً إسلامية بالعقيدة كان-»، نوه ملغل، «وفي أفعاله، [وفقاً] ما تأتي به الحوادث». ورغم انجذاب كلارل إلى رغبة الأرناؤوط

(1) ملغل، كلارل، 97.7.2-9.

(2) ملغل، كلارل، 11.9.2؛ 173.52.23.2.

(3) كتلك التي يرتديها الرجال في إسكتلندا. (المترجم).

الباسلة في التضحية بحياته في ساحة الوغى، فإن ملّفل يدينه، في نهاية المطاف، كجبري جاهل لن تنقذه مباهاته المتهورة أبداً⁽¹⁾.

ولا يكمن وراء حس الفكاهة المريح لجندييهما المسلمين وغرائبيتهما غير أنانية «المرتزة». فهما يظلان، في النهاية، فردين غير نبيلين يقتلان ويرغبان في أن يُقتلا عبثاً. تتناقض [صورة] الأرنأوط والسباهي، على نحو مؤلم، مع [الصورة الجلييلة] لجنود الحرب الأهلية الأميركية المحتضرين الذين صورهم ملّفل في [كتابه الشعري] صور من أرض المعركة. وفي السترة البيضاء، فقد فك deconstructed ملّفل فتنة الاستشهاد في سبيل الله عبر حكاية قصها جاك تشيز، قبطان رجال المنصة التي في أعلى الصاري الأمامي، والذي شهد موت البحارة الأتراك في المعركة البحرية نافارينو، سنة 1827. [كانت صحيحة] «الله! الله! محمد! محمد!» قد شقت الهواء؛ كان بعضهم قد صاح يقولها من كوى السفائن؛ فيما صرخ بها بعضهم الآخر، عالياً، من المياه التي تغرق بهم، وقنراتهم الطافية فوق رؤوسهم الحليقة، مثل أفاء سوداء فوق صخور غمرها المد النصفى⁽²⁾، لاحظ [تشيز]⁽³⁾. لقد آمنوا أن نبههم سوف يسحبهم إلى الجنة بتلك القنرات top-knots، لكنهم غرقوا الخمسين قامة⁽³⁾ - يا للبحارة الشجعان - في أعماق الخليج⁽⁴⁾. ومثل انتحاري هذه الأيام المُفحّخين، فإن يلكس والأرنأوط يتحرقان شوقاً إلى العنف الطائش بوصفه قولاً لاهوتياً مؤكداً، وهو موقف يجعلهما مُرشحين متهورين لأن

(1) ملّفل، كلارل، 3، 11، 4، 43-63. ورغم أن ملّفل قد استمد بعض ملامح شخصية الأرنأوط من الملاحظات الواردة في يومياته، ومن [كتاب] إليوت ووربيرتن، الهلال والصلب، أو وقائع رحلة مشرقية وحكايتها التخيلة (نيويورك: وايلي آند بنتن، 1845)، فإن الأرنأوط مُصور، على نحو واسع النطاق، (مثل الراهب سالفاتيرا)، كشخصية مُستلة من صفحات [كتاب] جون لويدي ستيفنز حوادث رحلة في مصر وشبه الجزيرة العربية والأرض المقدسة سنة 1837. كان «أرنأوط >ستيفنز< الطائش» هو «الشخصية ذات الملامح العسكرية الأكثر جرأة واندفاعاً رأيها أبداً؛ والذي يجمع في نماء الصراحة وعدم التكلف». ومثل أرنأوط ملّفل، «فقد امتطى حصانه المفعم حماسة، كما لو كان هو نفسه بعضاً من ذلك الحيوان النبيل»، «ولا يمكن كبح جماح نفاذ صبره المتقد في أن يكون حاضراً في مسرح الأحداث دوماً». يسرف المحاربان في احتساء النبيذ في الأديرة المسيحية رغم تحريم القرآن له. ورغم انجذاب ستيفنز وكلارك سوية إلى «طرائق >أرنأوطيهما< الجريئة والصريحة»، إلا أن انتقاد ملّفل لـ «طيش» محاربه يتم على نحو أكثر كمالاً (ستيفنز، حوادث، تحرير فيكتور وولفغانغ فون هاغن >نورمان: مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1970، < 325-6، 332-5)؛ ملّفل، كلارل، 3، 11، 60.

(2) المد النصفى (half-tide): الزمن أو الحالة المتوسطة بين المد والجزر. (المترجم، نقلاً عن قاموس أطلس).

(3) القامة (fathom): مقياس عمق المياه ويعادل ستة أقدام. (المترجم - نقلاً عن قاموس أطلس).

(4) ملّفل، كلارل، 3، 12، 276-83؛ ملّفل، السترة البيضاء، المجلد الخامس [من أعماله الكاملة]: 326.

يكونا حارسين أو دليلين. فهما عاجزان عن التعبير عن إيمانهما بالإسلام بأفعال أخلاقية في هذا العالم. يؤكد هذان الجنديان - عبر انصياعهما لأوامر الآخرين - الصور النمطية للمسلمين كمتعصبين لدينهم مولعين بالقتال.

أما جالي ([الشخصية] التي تناقض الحراس المسلمين الآخرين على نحو جلي) فهو الدليل المثال الذي تدل أفعاله الصامتة على جدارة واقتدار مقارنةً بشخصيتي بلكس والأرناووط الأخرقتين الضحلتين. ترمز أسحلة جالي - التي تمنع العنف ولا تحرض عليه - إلى رجولته وطيشه foolhardiness. إن غروره الرزين ناجم عن تناغم باطني mystical يحتفي بالعالم المحسوس. وبوصفه مثلاً لرباطة الجأش، فإن جالي هو الشخصية التي تتصرف، في كلال، في العالم الدنيوي، على نحو بناء، من دون أن يفقد إيمانه العميق العارف. ولأنه وُلد أرسقراطياً، فإنه يتقبل انحطاط منزلته الدنيوية، بصفاء، لأنه يحتكم إلى قوانين جُوانية. وبوصفه خادماً للحجاج الغربيين، فإن جالي لا يحتكم «إلى الكلام، بل إلى الأفعال». ولا يستمد قوته من امتياز ما، ولا من الجدل الفكري، وإنما من رزانة شخصيته التي تشيع هالة سلطة ما. ومقارنةً بشخصية جالي، فقد تم تحويل الحجاج الغربيين إلى سُباح سُذَّج جاهلين بالأخطار التي تحيط بهم وعاجزين عن حماية أنفسهم. وعبر إنقاذه الحجيج، بسيطرته الوجيزة، من أخطار البدو العنيفة، يعمل جالي في القصيدة كشخصية مُخلصة رمزية. كما وتدل «محافظة <جالي> على رأسه» إلى ذكائه، واستقلاليته، وقيادته. تُشدد شخصية جالي على حكمة ملغل في إدراك أن ما يُحدد منزلة المرء الروحانية هو سلوكه الكيس الفعال وليس امتياز الولادة أو حتى المحتوى الفكري لمعتقداته⁽¹⁾.

يرتدي جالي زي درزي عاقل⁽²⁾: عباءة صوفية مُقلمة مع صُدرة وَخْطَة كنانية بيضاء وعمامة «مثل إكليل من الثلج». وتشتمل الصفات التي استخدمت لوصف ثوبه وسلاحه على «عادي» و«بسيط» و«مُقتصد» و«خَسَن» و«قليل». تعكس حقيقة الإشارة إلى جالي على أنه «مسلم»، وابن أمير، ويؤمن بالله، ربط ملغل الدروز بالإسلام⁽³⁾. وقد يكون اسم

(1) ملغل، كلاك، 25, 7, 2; 95, 15, 3.

(2) تنقسم الطائفة الدرزية إلى عُقال (أو أجاويد)، وهم الذين يطلعون على شيء من العقيدة السرية؛ وإلى جُهايل، وهم من لا يحق لهم ذلك. (المترجم).

(3) وتجعل حقيقة أن جالي هو درزي متوحد isolato [في إشارة إلى «الخلوة» التي يمارس فيها الدروز صلواتهم] (المترجم) من مسألة غده شخصية مسلمة مسألةً شائكة. فلم يكن ملغل مُطلعاً، بما يكفي، على نظرة الدروز إلى العالم؛ فلا =

جَالِي مُشتَقاً من [كلمة] «جَاهِل (Jahil)»، في إشارة إلى الدروز الذين لم يُسَمَّح لهم بالاطلاع على الأسرار الدينية بعد. ولكن جَالِي، وبوصفه درزياً ذا عِمَّة ييضاء [مُطلَعاً على الأسرار الدينية]، فإنه يُؤثر اسم akkal (من [الكلمة العربية]: عاقل aqil). ربما لم يكن مِلْقُل مُدركاً لهذا التناقض - مثلما تُبين دورثي مِتِلِتْسَكِي فَنِكِلِسْتَاين - أو لعله كان يؤكد، عن وعي، تواضع جَالِي وافتقاره إلى الاهتمام بأية منزلة بَرَانِيَة [خارج ذاته المتوحدة]. ما يهم بشأن جَالِي أنه باطني ولا يمكن إفشاء تعاليمه [الدينية] بالكلمات؛ فهو - خلافاً لِكَلَارِل - كاملٌ من دون الحاجة إلى مُسوغ فكري. جَالِي مخلوقٌ غير إيديولوجي، يُمثّل ما أطلق عليه مِلْقُل «الايمان اللاعقائدي الراسخ الذي يحتفي بالعوالم كلها»⁽¹⁾.

جَالِي هو شَارُون⁽²⁾ حاشية الحجيج في رحلتها عبر العالم السفلي لِيَهُودَا والبحر الميت؛ [ذلك العالم] الذي يطلق عليه مِلْقُل اسم «أرض إبليس Eblis»، أمير الظلام في [الثقافة] الإسلامية⁽³⁾. وتتجسد براغماتيته في قبول الحداثة في «مُسَدسه البراق الجديد» الذي يحمله رفقة بندقيته التقليدية وَيَطْقَانَه (السيف). يشهد افتقار جزمته لأية مهامير على أَنْفَتِهِ وسيطرته الحميمة على فرسه الحبيبة⁽⁴⁾. وخلال الرحلة، يصادف الحجيج ثلاث مجموعات مختلفة من الأتراك أو البدو، فيستطيع جَالِي تفادي الأخطار عبر مفاوضاته الناجحة المستندة إلى اللباقة الفطرية حيث الثبل الإنساني، لا الجدل المنطقي، هو الذي يكفل مواجهة هادئة. تعمل هذه «المفاوضات parleys» كمعادل للمحادثات الودية gams [التي كان يتبادلها البحارة] في مُوبِي-دِك، في دلالتها على ما أسماه نيوتن آرثِن «احتشاد <كَلَارِل> بالمناظر الطبيعية الاجتماعية». يزعم آرثِن أن مِلْقُل «لم ينجح في ملء مسرح الأحداث بعدد أكبر من الشخوص - سواء في مُوبِي-دِك، أو في أية موضع آخر من أعماله الأخرى - أو في إضفاء

= يسمح للدروزي العاقل، على سبيل المثال، بالتدخين. وربما يمثل جَالِي الدروز الذين طُرِدوا من لبنان سنة 1841. [خاصة وأن] المذبحة التي قتل فيها الدروز 12000 من خصومهم المسيحيين قد تمت في ذات السنة التي كان مِلْقُل يحاضر فيها عن تر حالاته. روبرت برنتن يتس، الدروز (نيو هيفن، كَنِتِيكْت: مطبعة جامعة ييل، 1988)، 23، 78.

(1) مِلْقُل، رَدْبِيرِن، المجلد الرابع [من أعماله الكاملة]: 291. أشارت فَنِكِلِسْتَاين إلى احتمالية أن يكون اسم جَالِي مُشتَقاً من كلمة «جَاهِل Djahel»، التي استخدمت لوصف زعيم الدروز «الأمير يوسف» في [كتاب] سي. في. دي فُولِنِي، رحلات عبر سوريا ومصر. فَنِكِلِسْتَاين، أَوْرِيَانْدَا مِلْقُل، 172-3.

(2) شَارُون Charon، في الميثولوجيا الإغريقية، هو قائد الزورق الذي ينقل أرواح الموتى عبر نهر الجحيم. (المترجم).

(3) مِلْقُل، كَلَارِل، 111، 10، 2.

(4) مِلْقُل، كَلَارِل، 72-12، 7، 2.

المزيد من الحيوية، على نحو شديد الذكاء، على الشخصوس الثانوية والعرضية [مثلما فعل في كَلارل] ⁽¹⁾. ولقد اقتبست هذه الاشتباكات الثلاثة من تدوينات يوميات ملفل إبان تجربته الشخصية في فلسطين، والتوسع في كتابتها لكي تسمح لشخصوس أخرى أن تلاحظ مدارك جالي النبيلة كزعيم بالفطرة، فضلاً عن تزويد [الرواية] بشخصوس إسلامية إضافية.

لقد انجذب الحجاج المسيحيون إلى «طبيعة <جالي> الخصبة»، وإلى سجية «طبعه وسيمانه». إن مصدر «ضبط النفس الصبور النبيل» الذي يتمتع به جالي هو مصدر غامض، ولكن بعضه يكمن في قدرته على الاحتفاظ بالجواهر الأصيل لآدم: الذكورة الفطرية التي تصوره وهو يناشد الحجيح والكاتب الذي ابتدعه. كان جالي، بالنسبة إليهم، حافلاً بـ «قوة رجولية»، ويجسد «حيوية حياة الإنسان المتوارثة / المتحدرة من آدم القوي إلى ما دون سواه» ⁽²⁾. وتبدى قوة جالي الرجولية في اضطجاعه الماكر وفي أفعاله الحاذقة. يصور كَلارل السمو الروحي لدليله وقناعته المهيبة حين

... يتكئ شبيه مُكسب،

والغليون الطويل يستريح على الحجر

وأكاليل الدخان تنتشر-

الغليون والرجل متناغمان كما لو أنهما ذات واحدة.

كم هي واضحة هذه الصورة، واضحة وحقيقية؛

شديد السمرة هو. ممثالٌ نصفى، يا من تنظرون،

قديم، من مرمرٍ أسمر،

قد تبدى مثل ذلك. هناك إذ تنحى الجميع،

كم، بلا عواطف، قد حسب السكينة

عروساً- السكينة لا الخواء

الخواء أو يباب [الروح]؛ ولن يسقط

في يباب الكلام: يباب اليباب.

(1) نيوتن آر. هيرمن ملفل (نيويورك: وليام شولان أسوشيتس، 1950)، 276.

(2) ملفل، كَلارل، 2، 4، 8، 21.

ليس القلم أداة جالِي بل الغليون الذي يرمز إلى احتشاد الشعور والفكر في التأمل الديني. يجسد الغليون التكافؤ الإيجابي للفلسفة الجبرية: جزاء الأفعال. (لقد كان [الغليون] الشيء الذي ألقاه أُنْحَاب في البحر ساخطاً مُدمماً: «ما شأني بهذا الغليون؟ فقد خُلِقَ هذا الشيء للصفاء»⁽¹⁾). غالباً ما يشير ملِّقِل في أعماله القصصية إلى متعة التدخين، وهي رفاهية تُولد «حلم يقظة حالمًا لا يعرفه سوى المدخنين»⁽²⁾. يصبح بابالانجا Babbalanja، في [رواية] *أومو*، وبصورة مشابهة لجالِي وهو يحسب السكينة عروساً، أن الغليون «زوجة صالحة»... صديقاً ورفيقاً مدى الحياة»⁽³⁾. حتى إن ملِّقِل قد نظم قصيدة «العُشْبَةُ المقدسة Herba Santa» التي تُمجد التبغ كقربان مقدس يجلب الطمأنينة الدنيوية للأشخاص الشكسين، مطلقاً على [تلك الطمأنينة] اسم «هدنة الله»⁽⁴⁾. ومع ذلك، فإن الحسية جالِي أبعاداً جليلة. فهو لا يحتسي الخمر، ولا يشارك في الاحتفالات المسعورة في الدير [كي] «لا تؤدي أية خيبة أمل غير ضرورية / إلى أن ييهت [نور] / نبالة ابن الأمير [الذي في داخله]»⁽⁵⁾.³⁴² إن غليون هو التوازن الجلي بين التأمل الروحاني والمتعة الحسية.

مقيداً بقدرته على استقصاء شخوصه الإسلامية عبر كلامهم، فإن ملِّقِل يستند إلى خيولهم ليطور شخصياتهم، وهو دليل آخر على ندرة أدواته. لقد عملت أصالة الحصان العربي كوسيلة لإضفاء بُعد رومانتيكي على حرية العربي النبيلة وعلى غروره الرجولي بوصفه شيخ قبيلة أصيلاً. إن الخيول في *كلارل* هي انعكاسات برانية لأرواح مالكيها، كما أن أوصافها مصورة، على نحو واسع، مثلما هي أوصاف مالكيها أيضاً. وُصِفَ حصان بِلِكْس، سليمان، على أنه «دون جوان... سلالة فاسقة»، ويتحدر أصله من إسطبلات تحمل اسمه. يمتطي الأرنأوط صهوة «فحل عسكري» فييدوان معاً كَقَنْطُورٍ⁽⁶⁾ «شِرون». «بدا <الحصان>

(1) ملِّقِل، *موبى-دك*، المجلد السادس [من أعماله الكاملة]: 129. ذكر ملِّقِل، في يومياته، عديد أمثلة عن أتراك يدخنون على نحو مُهَبَّب و«في سكينة مُبهجة» (المجلد 15 [من أعماله الكاملة]: 58، 61، 74، 77، 82، 83).

(2) ملِّقِل، *أومو*، المجلد الثاني [من أعماله الكاملة]: 42.

(3) ملِّقِل، *ماردي*، المجلد الثالث [من أعماله الكاملة]: 376.

(4) ملِّقِل، *قصائد*، 274-6. ويتمهى ملِّقِل مع جالِي في المقطع الأخير (السادس) من القصيدة: «أَمْسِكِي، ياروحي! وفي حجر تلك المشرقية / كرري الحلم الذي يُحررنا طويلاً: / رغم العذوبة الياسمينية والكهرمانِ الطَّلسمي / ندخن العشبة المقدسة بغليون الطمأنينة المُذعن».

(5) ملِّقِل، *كلارل*، 3، 11، 174-6.

(6) القَنْطُور Centaur: كائن خرافي جسم نصفه الأعلى إنسان والسفلي جسم حصان. (الترجم).

-أخوه- قوياً مثله، / وشجاعاً بغطاء رأسه المزركش، كريم المحتد / أيّياً مثله، وقوراً، / وذا طبع مُستتر. وعلى النقيض من ذلك، يمتلك جالي والشيخ إسماعيل فرسين صورتين مملّتين كامرأتين شقيقتين. لِزَارِ Zar جالي «عينان واسعتان متقدتان / وهي رقيقة طيّعة، وتصبح، أحياناً، أنثوية في رغبتها/ أن تحظى بملاطفة». هي موصوفة كـ «ملكة» تتطلب إخلاصها لسيدها، في بعض الأحيان، جهداً وتذلاً عظيمين. ورغم أنها تُخالط الخيول الأخرى، إلا أن إخلاصها الشهواني مكرس لجالي، مثلما يتضح في مشهد حب محتشم حيث تُريح زار «عنقها الفاتن» فوق كتفه: «خفيفة، مثل بجعة. / فيمد جالي ذراعه، / فيما يتنهد الكائن المرهف، / حين تفجرت مشاعر الحزن في الصحراء/ على نحو غريزي». القول إن ملفل أُجبر على تصعيد اهتمامه الحسي بالنساء المسلمات إلى تمثيلات خيلية equine (وإلى روث، العذراء اليهودية السماوية، أيضاً) هو انعكاس لحقيقة أن [جناح] الحرّيم- الذي هو موضع للتخيّلات الإيروتيكية- قد ظل عصياً على أن يبلغه الغريون المرتحلون إلى الشرق الأدنى. وهو بُعد آخر من التحديات التي واجهها في استحضار مثاله الشرقي الأعلى.

وقد تكون الترجمة الأكثر وضوحاً لاسم «جالي Djalea» هي الكلمة العربية التي تعني «الوضوح/الجلاء/clarity»، ولا يخفى علينا أن جالي يمتلك الوضوح الراسخ الذي يبحث عنه كلّارل⁽¹⁾. إن تأثير جالي في كلّارل مصوّر على نحو بالغ الجلاء عبر وصاياته التكتيكية القوية. ويتصادف ألا يحظى كلّارل بلقاء متوحد مع جالي إلا عندما يكون كلّارل وحيداً (أثناء «ساعة غدائه»). لا يقطع «الأمير» تدخين غليونه الطويل، ولكنه ينظر إلى كلّارل نظرة «قلقة». «لقد كانت نظرة عجلى/ تذكرها كلّارل مراراً، / [و] رغم دلالتها العفوية- / [إلا] أنها كانت آخر شيء حظي بمعرفته»⁽²⁾. وعندما يصادف روث ولف وكلّارل جالي في ضوء القمر «على الصخرة عند شفير الجُرف»، يسعى روث ولف إلى معرفة مبادئه الدينية. مطمئناً، يوافق جالي، ولكنه لا يتلفظ- وبكل ما «لضبط النفس المُدعّن» من «بَيِّنَة صامتة»- سوى بالحقائق المُلغزة «لا ربّ إلا الربُّ... الله يحفظكم، الله العظيم!» حينها يُوجه روث ولف: «السيد جالي، أمير النقاء»⁽³⁾.

(1) أنا في غاية الامتنان إلى دوروثي ميتلسكي لاقتراحها هذا المعنى لـ [اسم] جالي.

(2) ملفل، كلّارل، 3، 34، 9-24.

(3) ملفل، كلّارل، 3، 16، 66-125؛ 3، 17، 1-5.

وكان الصمت الحقيقي الذي أجبر ملّفل على مجابته هو خواء صيته الشعبي. فبعد تقديم نموذج مثالي للكيفية التي يكون فيها الصمت رجولياً وحكيماً على حد سواء، فإن ابتداء ملّفل لشخصية جالي كان فعلاً حيويًا. «لا جدال أن جالي يُعبر - أكثر من أية شخصية أخرى في [قصيدة] كَلّار - عن المثال الروحي الأعلى الذي كان ملّفل نفسه يجاهد [للوصول إليه] في سنوات كهولته» كتب وولتر بيزانسن في أطروحته لنيل شهادة الدكتوراة (جامعة ييل، 1943)، والتي ساعدت على إخراج كَلّار من غياهب النسيان التي كانت قد غرقت فيها⁽¹⁾. وكانت واجبات ملّفل كمفتش جمارك قد منحته، على نحو شيق، «السلطة لاستخدام القوة الضرورية للصعود على ظهر أية سفينة وتفتيشها»، فضلاً عن «مطاردة الذين يخرقون القوانين واعتقالهم» و «تفويض صلاحياته إلى الآخرين ضمن منطقة تمتد لثلاثة أميال». نستطيع تخيل ملّفل وهو يظهر رباطة الجأش ذاتها التي خولها إلى جالي أثناء مفاوضاته⁽²⁾. ويتضح توق ملّفل إلى إذعان جالي الهادئ في مقدمة كَلّار، حيث يعلن: «ها إنني أنبذ الكتاب - راضياً، سلفاً، بما تخبئه له الأقدار». وبعد ثلاث سنوات من نشر كَلّار، يضطر ملّفل إلى إجازة إتلاف 224 نسخة منها؛ وبعد سنوات، حين اعترف أحد معجبيه القلائل المتحمسين أنه لا يعرف شيئاً عن وجودها، ادعى [ملّفل] أنها «لم تكتب لأجل الشهرة» مستخدماً فعلاً مجازياً لإحياء وجودها عندما أرسل له نسخة منها⁽³⁾. ولقد تردد ملّفل كثيراً لوضع اسمه على غلاف كَلّار، في المقام الأول. لقد كانت ثقة جالي الحكيمة بنفسه وموقفه الجليل حيال ذلك، غير آبه بتهليل العالم له، هي التي دفعته إلى اعتزال [ذلك العالم] لكتابة

(1) وولتر بيزانسن، «كَلّار هيرمن ملّفل» (أطروحة دكتوراة، جامعة ييل، 1943)، 362. ولقد تمت الإشارة إلى سمات جالي الشخصية من قبل الدراسات النقدية القليلة التي تناولت كَلّار. يدعو فَنَسِنَت كِنِي جالي صاحب «الحضور المهيمن»، والذي هو تمثيل لـ «صورة إسماعيل الأصلية»، والذي يتقبل وطأة «الوحدة الإنسانية» بتفجع. كِنِي، كَلّار هيرمن ملّفل: سيرة روحانية (هامبدن، كَنَتِيكت: دَا شُو سترنغ برس، 1973)، 79، 127، 211، 214-15. وفي أطروحته، يدعو جلال الدين نخش جالي «إسماعيل المطلق». ويجد وليام بوتر الدروز على أنهم التجسيد الأمثل لثيمة «المزاج المعتدل» الذي تستطيع «الروح <من خلاله> بلوغ [مقام] الصبر الورع عبر تجربتها واحتمالها لمحن العالم». بوتر، كَلّار ملّفل والتداخل الوجداني بين العقائد (كنت، أوهايو: مطبعة جامعة ولاية كنت، 2004)، 97، 94، 113.

(2) سَانِن غَارَنَر، «البقاء على قيد الحياة في العصور الذهبية: هيرمن ملّفل في مصلحة الجمارك»، [مجلة] مقالات في الفنون والعلوم، العدد 15 (حزيران 1968): 8.

(3) رسالة إلى [دار] جي. بي. بَنَمَز صَنَر [للتشر]، 27 آذار 1885، مراسلات، المجلد الرابع عشر [من أعماله الكاملة]: 482، 486.

كلّارل في المساءات وعطلات نهاية الأسبوع بعد عودته إلى منزله من وظيفته في مصلحة الجمارك.

ويتمثل الاستحضار الأقوى لإنسانية جالي العميقة التي تمزج العقل بالقلب بالروح في الصورة الأخيرة التي يرسمها في «الإسراء The Night Ride»، وهو نشيد يشير اسمه إلى معراج النبي محمد من القدس إلى السماء السابعة.

... ثمة دھول

في وجه جالي، يشرق بالنعمة الإلهية
التي تحكم آمال النشوة التي وُهِبَتْ لَهُ؛
تنحني على قطع النقود تأملاته-
وتُحَاكُ التبرّثات⁽¹⁾ المُزدانة بالنجوم
ضفائر سوداء. لكن حالة
مُتبصرة حذرة تسود؛
لأن حبه هو الحب الذي لم يترسخ عبثاً:
إنه الشغف الإنساني العميق
للذي يظل نصف طفل:
فأي خفقان يكمن
وراء النظرة الرزينة!

ثم تتناغم كلمة «رزين sedate» مع الكلمة التي تتبعها في البيت التالي، «ولكنهم متوحدون But Desolate»، والتي تستخدم لوصف الحجيح الآخرين الذين هم «محبوبون» عن رؤية جالي الخاصة. يستمد هذا الوصف الحميم قوته من كونه موصلاً للتأويل المتعدد التكافؤات الذي يمزج بين مظهرين للشغف: الحب الدنيوي والإخلاص الصوفي. يتقاضى جالي أجره جراء الخدمات التي قدمها كدليل لكنه- وخلافاً ليليكس الذي نقوده ليست سوى «نقود /

(1) التبرّثة sequin: قرص صغير لامع يُخاط عادة بالثياب (المترجم- نقلا عن قاموس أطلس).

في جِرَابِ نِطَاقٍ»- يحول قيمتها إما إلى رموز تدل على النجوم في السماء أو إلى تِرْتِرَاتٍ في شعر امرأة أسود. هنا، يستغرق مِلْقُلٌ في التفكير المتأمل ثانيةً سعيًا وراء رؤيته الشركسية عبر جَالِي: تدل [كلمة] «نصف طفل half-child» ضمناً إلى محبوبته، حورية الفردوس، وإلى روحه الغضة. في هذا المقطع، يسمو جَالِي فوق النزعة المادية عبر تصعيد أثنائه وتحويلها إلى شيء سماوي لا متناهٍ حيث يكون الشغف سابقاً على السعادة العظيمة والفوز بالجنة. وتلمح حقيقة أن هذه النشوة قد سبقت اكتشاف كَلَارِل لموت روث مباشرة إلى مقام سام من الإخلاص حيث تسمو أكثر الروابط الجسدية فوق الحب الدنيوي متحولة إلى كفارة مُبهجة. فعوضاً عن رفضه لصور المسلمين النمطية، فإن مِلْقُلٌ يمجّد جَالِي، الرجل الذي يوحد العاطفة والغريزة والإيمان في توازن عاطفي من دون أن يفقد عالمه الفكري الذي هو دنياه الشخصية التي من تأمل فاعل⁽¹⁾.

فبعد ابتداعه لشخصية الدليل جَالِي، أعاد مِلْقُلٌ التأكيد على غموض الشرق. فهو الباطني الذي لا تستطيع تعاليمه أن تحتل خداع الكلمات ووطأتها. وعبر ابتداعه لشخصيته الدرزية، حول مِلْقُلٌ قدرته على الولوج إلى أسرار معينة للإسلام إلى إدراك صعوبة تأويل المعرفة المطلقة المتاحة للعقل البشري بالكلمات. لقد كان ذلك فعلاً إيمانياً ساعده على تحمّل عدم ذبوع صيته كاتباً، وهي رسالة تبدت بشكل قوي في الليفة الفارغة التي اختارها كنقش على شاهدة قبره.

أجنحة الحرم السماوية: عنفوان إسلاموية مِلْقُل

رفض مِلْقُلٌ، خلافاً لجَالِي، أن يدعّن للصمت، فواصل الكتابة حتى آخر أيامه. تعبر قصيدة موجزة، غير منشورة، عن الحرية التي شعر بها مِلْقُلٌ عندما كان قادراً على تنحية واجباته اليومية في مصلحة الجمارك جانباً، ومواصلة شغفه الأدبي.

عتيقة سُترتي، ضيقة تبدو-

حين ينتهي عمل اليوم البليد

(1) مِلْقُلٌ، كَلَارِل، 4، 29، 16-29.

أنفُض الغبار عنها، وعن الحلم الآسوي،

آسيا الشمس العتيقة!

وثمة ثياب أخرى قد انتشرت هناك؛

بلى، متريثة هناك، رداء فضفاضٍ وصُدريّة،

لقد شهد عُمر الراحةِ العَدْنِيَّة Edenic

إن الأعمال السابقة - واحسرتاه - قد أتت بالعويل⁽¹⁾.

تمزج القصيدة رمزيتها المتعلقة بالثياب المخيطة، والتي تتضح في الأزياء المشرقية التي وهبها لأومو (ك) «باشا <مُعَمَّم> بذيلي حصان»، وتَاجِي (ك) «أمير بأردية فضفاضة»، وذلك لتصوير توظيفه المتواصل للمفاهيم الإسلاموية، على نحو مثير. إن توسيع [مدى الصورة الشعرية] من الغبار إلى السأم إلى الانقباض (لاحظ التلاعب اللفظي الذي يستخدمه ملغل في لفظة «alack» [(واحسرتاه!) كمعادِل لـ «a 'lack» [الفُقدان]] إلى الرحابة الخصبية الحرة ليشير إلى الفضاء الرمزي الذي كان قادراً على خلقه لنفسه عبر كتابته عن فردوس مُستشرق، وهو فضاء استطاعت كلماته، من خلاله، أن تُضاد كلاً من «العمل» و «العويل» على حد سواء. شجب ملغل السقوط وعقوبته القاسية التي من رغبة لا سبيل إلى خلاصها، الكد الأبدي، والموت الدنيوي. ولقد فسر ازدرائه لأخلاق العمل البروتستانتية في رسالة إلى ابنة عمه كيت: «لا نستطيع القول عن الذي لا تتلبسه أوقات الراحة أنه يمتلك الحرية. يتحدثون عن شرف العمل. هُراء. يكمن العمل الحقيقي في الحاجة إلى الشرط الدنيوي للإنسانية المتواضعة. يكمن الشرف في الراحة وأوقات الفراغ»⁽²⁾.

وباستقالته من مصلحة الجمارك في آخر أيام 1885، وجد ملغل نفسه وقد حاز وقت

(1) ملغل، قصائد، 426. كان ملغل يرتدي إبان رحلته إلى أوروبا سترة بنية عتيقة الطراز، والتي نمت عن «تلميح غامض» و«قللت من هيئته». (ملغل، يوميات، المجلد 15 [من أعماله الكاملة]: 12، 40). وبعيد عودته إلى نيويورك، كان يرتديها، مبتهجاً، أثناء إحدى زياراته ناظراً إلى النجوم. (رسالة ملغل إلى إفرت إيه. ذاكنك، 7 آذار 1850، مراسلات، المجلد 14: 159).

(2) [رسالة] من ملغل إلى كاثرين غانزفورت، 5 أيلول 1877، مراسلات، المجلد 14 [من أعماله الكاملة]: 464. يرفض إسماعيل، على نحو صريح، عقوبة [التقصير] في العمل في مفتتح [رواية] مومي-دك، حين ينتقد «الجلد بالسياط الممارس عالمياً»، قائلاً أنه «يبغض كل الأعمال الكادحة الشريفة والمحن والمحاكمات مهما كان نوعها» (6: 5).

الفراغ الذي طالما تاق إليه. أدرك ملفل أنه حتى وإن تغلغلت فيه أوهام الصبا، ينبغي عليه أن يرعى روحها الحاملة ضد انقضاضات اليأس. «ذرةٌ إثر ذرةٌ تُساقُ الصحراءُ / صوبَ أرضِ الخدائِ»، أشار ملفل في المقطع الشعري الأخير من قصيدة في ثلاثة أجزاء تُدعى «المسبحةُ الوردية»⁽¹⁾، داعياً: «سَيَجِي أَزْهَارُكِ جِيداً، والتفتي إلى الذي ينسلُ خلسةً/ مِن الأرض التي تَدْبُ أبدأً». استخدم ملفل قلمه كي يتفادى صحراء اليأس. فعبّر اعتناؤه بحدائقه التي من أزهار حقيقية ومجازية، يشير إلى الحاجة السيكلولوجية إلى «فردوس الحمقى»، زاعماً أن «الأمل اعتاد أن يُشاطر/ السرابَ حين يستولي/ اليأسُ على القافلة»⁽²⁾.

ولقد أنقذت رؤيته الشركسية فناء تجسيدات المتخيلة في مجموعاته الشعرية التي جمعها في آخر أيامه. جسد ملفل رؤيته، ليس مثلما فعل في السابق عبر تحويل النساء إلى حُور عِين سماويات لا يَطْمَثُهُنَّ أحدٌ أبداً، بل عبر ترسيخ جمالهن في «النعمة الخالصة» للأزهار الطبيعية⁽³⁾. وشبهاً بِحَالِي الذي رأى نجومًا سماوية وتَرْتَرَاتٍ في قطع النقود التي في يديه، صور ملفل الأزهار كثواب إلهي أتى من الجنة التي تُجسد أحلامه الشركسية داخل أدوار الطبيعة. فعبّر توحيد الأزهار والنساء في تعابيره الشعرية، عثر ملفل على شكل شهد على الحيوية الدائمة لرؤيته المتمردة، وهي [حيوية] أطالت من أمد بقاء المُحفز الخصب لإبداعه الأدبي المتواصل، كما وأثابته على جهده السابق وموته الذي يدنو.

وقد تكون إدانة ملفل الحاقدة على طرد [آدم وحواء] من جنة عدن، والقيمة المتواصلة التي يسبغها على صور نساته السماويات، هي [الإدانة] الأكثر جلاءً في قصيدته «إخلاص الأزهار إلى سيدتهن». إن «الوصيفات» اللواتي يروين أحداث القصيدة هُنَّ أصوات أزهار متجسدة من شُوشَن - المكان الفارسي في سفر أُستِير - واللواتي يَتَقَنَّ إلى كَلَأ الجنة كي يبقين الأثر الأنقى والدليل الراسخ. «نحنُ بناتُ عدن -»، يُغنِن، «نشاطرُكِ ذاكرتها»⁽⁴⁾. والأهم

(1) Rosary Beads: وهي المسبحة التي تستخدم في صلاة تكريس (الذات) لمريم العذراء، وتكون من خيط فيه خمس مجموعات من الخرز (خرزة واحدة كبيرة وعشر خرزات صغيرة الحجم في كل مجموعة)، عند كل خرزة كبيرة تلى الصلاة الربانية وعند كل خرزة صغيرة تلى تسبيحة المجد لله. (المترجم).

(2) ملفل، «المسبحة الوردية»، قصائد، 336؛ «روح تجلت لي»، قصائد، 423؛ «يوسيليو»، قصائد، 282.

(3) ملفل، «كرمة أرضية»، قصائد، 335.

(4) ملفل، «إخلاص الأزهار إلى سيدتهن»، قصائد، 341-2. كانت شُوشَن (Shushan أو Susa) العاصمة القديمة لبلاد فارس. ويتضح إضفاء بُعدٍ استشرافي على جنة عدن، مثلما هو هنا، في «سيرَا Syra» [قصيدة] يُمَوِّلِين، حيث يربط ملفل مباشرة بين «الحلي الشرقية المبهرجة» ويدي حواء المقدستين (قصائد، 289-90).

من ذلك أنها امرأة- «ابنة سلاله بعيدة»- تظل «سعيدة بطردها [من جنة عدن]»، مؤكدة ولاءها للجنة التي تستحق الإخلاص. كما تؤكد هذا «التوق السري إلى جنة الله» قصيدة ملغل «العاشق وأجمة الليلج»، إذ يُنقل الراوي العاشق إلى «باب جنة عدن» ويبقى هناك، [في] «مكان موعد الحب مع حواء التي لم تأت»⁽¹⁾. هذه الرغبة التواقفة إلى كمال رومانسي (ذاك الذي هذب العاشق عبر وصف الحضور السماوي للمحبوبة والذي هو مباح في الطبيعة) قد شكلت جوهر تشوقات ملغل الشركسية في أيامه الأخيرة.

تعكس قصيدته «بستاني الورد»، من [مجموعته] أعشاب ونباتات برية، إشارته إلى «تمتعه <بعد تقاعده> بأوقات راحة وفراغ لم تعترض سبيل قيامه بأي شيء»، [وكيف هو] الآن «يُسخرها» لـ «نشاطه» الكتابي⁽²⁾. تشهد القصيدة أن «الصبا لا يذوي في القلب أبداً»، وأنه قد امتلك، في نهاية المطاف، الـ «المزاج الصامت الذي يُنبِت العشب grass-growing»، والذي تاق إليه لسنين من قبل. يروي «بستاني الورد» حكاية إرث يُوصي به «نبيل بدين من الشرق» إلى راوي القصيدة [والذي هو] مزرعة ورد تقع في «أرض المسرة» قرب دمشق، تغسلها مياه نهري أباتنة وقرقر. يتألف جوهر القصيدة من تأملات البستاني الجديد حول إن كان سيمتّع نفسه بباقات الورد أو تقطيرها إلى عطر attar.⁽³⁾ تصور القصيدة الورد كـ [جناح] حريم من عذراوات يكمن قدرهن في التوازن. وكان قد طلب النصيحة من زهّار فارسي وعطار بارسّي، إلا أنه أيد، في النهاية، رأي الأول، قائلاً: «لقد خضنا بما فيه الكفاية في موضوعه الزهور». يشرح السيد الفارسي منطقته بهذه الكلمات التي تمتدح الورد التي يسميها «محبوباته السماويات»:

هذا التلاشي هو الفتنة!

ويحظى بالأرواح التي سوف تكون

سماوية. لقد بدا الأمر بالنسبة إلي، يا سيدي،

(1) ملغل، قصائد، 341-312.

(2) [رسالة] من ملغل إلى أرثيبالد ماكميهان، 5 كانون الأول 1889، مراسلات، المجلد الرابع عشر [من أعماله الكاملة]:

519.

(3) يذكر المؤلف، هنا، أن أصل كلمة attar هو أصل عربي. (المترجم).

أن هذه الفتنة الزائلة
هي التي أغوت أبناء الله في الأرض،
متعبين بأيدية
السما السابعة المتوهجة التي للجنة؛
ولا حتى بنات حواء الجميلات، يا سيدي؛ كلا، كلا،
ففتنتهن أقل زوالاً:
لقد كانت الوردية.

وبعد تخليه عن «آلامه الجاهدة» لـ «تشكيل الوردية» عبر إيميق قصصه، فإن ملّيل - ومن خلال بستاني الورد الهازل - قد امتلك فردوسه الذي طالما تاق إليه أخيراً. «لا شيء مثل تفتح [الزهر]، يؤكد في قصيدة أخرى غير منشورة عنوانها على نحو تهكمي «قارورة العطر»⁽¹⁾. في عام 1852، تخيل ملّيل حياته كـ «دردنيل طويل» ذي ضفاف عالية تمنعه من قطف الأزهار الجميلة التي تنمو على شواطئه. وقبيل وفاته، جمع ملّيل أزهاره في الأراضي البهية لمخيله الإسلاموي. ولم يكن ملّيل قادراً على الإقامة في بلاد شركسية ما «ذات عشب سماوي يظل مدارياً إلى الأبد» إلا عبر إظهار رؤيته المتمردة عن الجنة والجمال الأثوي في الروح الزائلة للزهرة الدنيوية⁽²⁾. تفتح الورود الدمشقية المستكنة، عبر وسيط شعر الراوي، إلى حور عين الجنة ويصبحن معشوقات ساروفيميات seraphic لجناح حريمه السماوي. تؤكد قصيدة «القارتان»، التي نشرت بعد وفاة ملّيل، إيمانه بقدرته على تجاوز الهاوية التي تفصل بين ثنائية الأرض والسما، وبين الحياة والموت، في آخر المطاف. تستند رؤية ملّيل التي تمجد القسطنطينية في قصيدة «القارتان» إلى دخوله الساحر للمدينة في 12 كانون الأول سنة 1856. وأثناء تجواله، يشير إلى أن للسلطان «مضاهاة سامية... لمدينته. حجرات تفضي إلى البحار والبحيرات وممرات المضائق البهية». يصف ملّيل «التأثير السحري» للنظرة الخاطفة الأولى

(1) ملّيل، «بستاني الورد»، قصائد، 343-9؛ «قارورة العطر»، قصائد، 337-8. كان الإرث قد وُهب إلى راوي القصيدة، على نحو مشوق، لأنه أعد «[طبق] شوذر chowder» [حساء سمك وبطاطا وبصل] إلى النبيل [المشرقي] في أثناء صوم رمضان؛ تدل هذه الإشارات إلى رفقة إسماعيل وكويكوغ الوثيقة المرححة على ظهر نائتكت في فصلي «رمضان» و«الشوذر» من موبى-دك، كما تلمح إلى الجزء الرمزي الذي كان لجهود ملّيل القصصي المنتهك.

(2) [رسالة] من ملّيل إلى ناثانييل هوثورن، حزيران 1851، مراسلات، المجلد الرابع عشر [من أعماله الكاملة]: 191.

التي أبصر بها المدينة بعد يوم ونصف من التأخير بسبب الضباب الكثيف، حين أبصر «التجلي الخفر» لـ «سلطانة... محجة يَشْمَك [برقع]»⁽¹⁾. تجترح القصيدة هجرة معمارية صوب بلاد الشر كس (وإلى ما وراء الجغرافيا في النهاية) حيث يتبخر البسفور الفاصل بين أوروبا وآسيا متحولاً إلى أرض جديدة تربط المسرة الدنيوية بجلال الموت الذي لا ينقطع.

يعبر الموت فوق إسطنبول المشرقة

أسفل السروة أبداً

[في] خيمته التي ينصبها قرب شاطئ

آسيا العتيقة.

ثائرة ضد هذا المزاج الانطوائي

تُعْظِمُ حشود إسطنبول التي لا آس عندها

الله وعصير الفاكهة المحلى

وسلطة أوروبا.

بل وحتى البسفور الذي يشق

الموت والحياة - القلوب المدعية!

تحتشد فوق الخليج

النجوم المشتاقة - وتلتف على بعضها!⁽²⁾

إن توق ملفل إلى ربط المسرة الدنيوية (الآس، أوروبا) بالحكمة السماوية (السروة، آسيا) يبدد قارتي الحياة والموت المنفصلتين (متمثلة في المقطعين الشعريين الأولين) ومن ثم يحولهما إلى عناق أبدي، ذاك الذي يشكل الأرض الموعودة المتحررة من الفاقة والبؤس عبر إظهار جغرافيته الشركسية في القلب العذب لعاصمة تركيا.

(1) ملفل، يرميات، المجلد الخامس عشر [من أعماله الكاملة]: 52، 57-8.

(2) قصائد هيرمن ملفل المجموعة، تحرير هاوارد بي. فينسنت (شيكاغو: باكارد آند كومباني، هيندريكس هاوس، 1947)،

الفصل السادس

الأتركة: الأبهة الجنوسية

لإسلاموية منتصف القرن التاسع عشر

عندما رسم جون سينغلين كُوبلي التاجر البوسطيني الثري نيكولاس بويلستين في عام 1767، قام بكساء [بويلستين]، على نحو مُسرفٍ، برداء حريري أزرق وعمّة جعلته يبدو مثل سندباد، أو سلطان، لا مثل تاجر (الشكل 1. 6)⁽¹⁾. كان جون آدمز قد تناول طعام الغداء، في «قصر» بويلستين، قبل سنة على رسم البورترية، فوجد [القصر] «مُسْتَقْرَأً» لـ «رجل نبيل وأمير»، زائراً بسجاد تركي وستائر دمشقية، فقال، في وصفه: «لم أرَ في حياتي مثل روعته قَطُّ»⁽²⁾. وفي بوسطن، إبان حقبة ما قبل الحرب الأهلية [الأميركية]، وقبيل أن تهرز القضايا الساخنة المتعلقة بالمكوس، وحظر استيراد البضائع [البريطانية]، النظام الاجتماعي - كان الاستهلاك الواضح لسلع الرفاهية المشرقية رمزاً للقوة الاجتماعية التي أحدثها الانتشار العالمي للنزعة التجارية الإمبريالية. ولكن النزعة المشرقية لطبقة أرسقراطيي المستعمرات [البريطانية]، والتي تجلّت في بورترية نيكولاس بويلستين الثلاثة (وبورترية آخر لشقيقة توماس) قد تراجعت، إبان الأزمة الثورية، حين قضى التقشّف غير المتكلف للوطنيين الأميركيين على البذخ الساحر الذي تميّزت به طبقة المحافظين الجورجيين.

وبعد ما يقرب من ثمانية أعوام، في 1845، أقدم تيشستر هاردنغ (أحد أبرز رسامي

(1) بُول سِتِين، «الشخصية والطبقة [الاجتماعية]»، [ودرت في كتاب] جون سينغلين كُوبلي في أميركا. تحرير كاري ريبورا (نيويورك: متحف متروبوليتان للفنون، 1995)، 54. فِيلَس وَتْمَن هَنْتَر، شراء الهوية في العالم الأطلنطي: تجار ماساتشوستس، 1780-1870 (إيثاكا، نيويورك: مطبعة جامعة كورنيل، 2001)، 148-153؛ كارول تروين، «معروض صور منتخبة لمحافظي هارفارد: بورترية جون سينغلين كُوبلي التي تخلد ذكرى أسلوب حياة في طريقه إلى الزوال»، هارفارد ماغازين (آذار-نيسان 1997). وكان كُوبلي قد كُلف برسم ثلاثة تصورات زيتية مختلفة [لذات البورترية]، فأجرى تغييرات ثانوية على الأسلوب والتصميم واللوان الثياب ووضعية الجلوس، في النسخة الثانية، فبدت «تأمليةً داكئةً الألوان على نحو أعمق؛ فَجَفَ جِسُّ الصفاء والرفاه من اللوحة، مثلما فقد الرسام ومجتمعه إحساسهما بالثقة والرضا». ثيودور إي. سِتِينز، الابن، «أميركي رغم أنه»، كُوبلي في أميركا، 96.

(2) سيرة جون آدمز ويوميّاته، 4 مجلدات. تحرير ليمن إتش. بترفيلد (كيمبريدج، ماساتشوستس: بلكاب برس التابعة لمطبعة جامعة هارفارد) المجلد الأول: 294.



الشكل 1. 6. جون سِنغلِتِن كُولِي، نيكولاس بُولِسْتِن 1716-1771 (1767). مقتنيات مجموعة جامعة هارفارد من البورتريهات. وكان وُورِد نيكولاس بُولِسْتِن قد أوصى أَنْ تُوهب إلى جامعة هارفارد في 1828.

البورتريهات الأميركيين من أبناء جيله) حين رسم تُحفته الفنية للمُحسِن الماساتشوستي عاموس لورنس، على تصويره، بطريقة إسلاموية، في هيئة ثري⁽¹⁾ أميركي (الشكل 2. 6).

(1) Nabob (أو nawab): في الأصل، حاكم في الهند إبان الحكم المغولي؛ وتطلق التسمية أيضاً على الثري الذي جمع ثروته من الشرق. (المترجم).



الشكل 2. 6. تِسْتَر هَارْدَنج، عاموس لورنس (حوالي 1845). ولإحياء ذكرى المطران وليام لورنس
وهب أبناؤه [هذه التصويرة] إلى المتحف الوطني للفنون، في واشنطن العاصمة.

لقد أصبح لورنس واحداً من أثري الأثرياء، وأكثر الأميركيين سخاءً، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأمريكية، بعد أن أسس مصانع قطن في لوؤل سنة 1830، فجسد الوعد الصاعد للتجارة الأمريكية والظهور الناجح لصفوة تجارية جديدة. يصور البورتريه الذي كرهه هاردنغ ثلاث مرات مع بعض التعديلات الطفيفة، لورنس وهو جالس، بكل ثقة، في كرسي، واضعاً ساقاً على أخرى، فيما ترتاح ذراعه على دفتر حسابات. مرتدياً ثياباً مشرقية تشيع جواً من الدعة والاسترخاء: مبدلاً housecoat بيسلياً⁽¹⁾ بحزام ذي شُرابات، خُفين مُتَرَتَرين، وطربوشاً من مخمل فيلور الناعم على رأسه. تُوطر الثيابُ الدِمَقْسِيَّة damask الغنية والمُفَرَّشُ الأحمر القاني النقوشَ الحمراء لردائه وغطاء رأسه، صانعةً صورة من ثقة وإنجاز ساحر.

عملت الإسلاموية الأمريكية- في السنوات التي بين بورتريهات كُوبلي وهاردنغ- على أكمل وجه، كموردٍ مُقاومٍ لعملة worlding طموحات الأمة السياسية والدينية؛ ولتكفير الأعراف المحلية المشبوهة كامتلاك العبيد، معاقرة الخمر، والبذع الدينية. ومع ذلك، فإن مزيداً من الأميركيين- بحلول أربعينيات القرن التاسع عشر- كانوا راغبين في التماثل مع المخزون الثقافي للإسلاموية من أجل التعبير عن مواقف اجتماعية أكثر دنيوية، خاصة تلك التي تتعلق بالأدوار الجنوسية. ويرجع ذلك، في جزء منه، إلى أفول الإمبراطورية العثمانية الذي رافق صعود القوة الاقتصادية والثقافية للولايات المتحدة، مما أدى إلى تحول التكافؤات المهيمنة للإسلاموية الأمريكية بعيداً عن التضاد المعارض نحو مزيد من الاحتفاء بالحرية الرومانتيكية المعبرة عن القوة الطارئة للأمة ومواطنيها بوصفهم لاعبين عالميين. وكان التصميم الذي اختاره بي. تي. بَارْنَم لدارته في بريدج بورت، بولاية كِنْتِكِت، مثلاً مثيراً على ذلك: قصر مغولي استوحى تصاميمه من القصر الملكي، في بَرَايتون، بإنجلترا. كان القصر الذي أطلق عليه اسم إِيْرَانِسْتَان Iranistan قد اكتمل بناؤه سنة 1848 (ودمرته النيران بعد تسع سنين)، مستحضراً ذلك الحضور السلطاني الذي دفع بالمغنية السويدية جيني لِنْد إلى قبول دعوة بَارْنَم للقدوم إلى الولايات المتحدة والغناء فيها⁽²⁾.

(1) Paisley: قماش مصنوع من صوف ناعم ذو أشكال ملونة كالدوامة ورسومات تجريدية مُقوسَة. (المترجم- نقلًا عن قاموس أطلس).

(2) جون سويتمن، الهاجس الشرقي: الإلهام الإسلامي في العمارة البريطانية والأمريكية وفنونها. 1500-1920 (كيمبريدج:

وربما كانت أبرز الأمثلة لعملية التحول، هذه، قد تمثلت في التجليات المادية للإسلاموية المحلية في الفنون الشعبية الأميركية وطرائق الأزياء السائدة إبان منتصف القرن التاسع عشر. أصبحت العلامات الإسلامية التي وسمت أدب ملّقل وبورترية تشسّر هاردنغ أكثر رواجاً، بوصفها نتاج الطاقات الجديدة للانتشار الثقافي الذي حققته ذات الثورة التجارية التي أحدثت ثروة عاموس لورنس. تكشف أزياء الرحالة howadji الأميركيين في المشرق الإسلامي (إذ كان ملّقل واحداً من أكثر هؤلاء الرحالة تأملاً)، عن الرومانسية العميقة تجاه الرجولة المشرقية التي نمت بين الفنانين الدنيويين الذين لم يربطوا المشرق بظلامية الاستبداد ومعاداة المسيحية، بل بمزيد من أمثلة الحرية الرجولية وقوتها. وفر الاستئناف الثقافي لامتيازات المجتمع الأبوي الاستشراقية مفاهيم نقدية جديدة تجسدت في أكثر الأعمال الفنية شهرة في تلك الحقبة: الجارية اليونانية، التمثال العاري الذي أنجزه حيرام بأورز سنة 1847. يلخص استقصاء هذا التمثال الرخامي الأبيض عبر العدسة التأويلية للإسلاموية كثيراً من الديناميات الثقافية التي أثارها هذا الكتاب. كما وفرت البنية العالمية للإسلاموية تفاهات أوسع، عابرة للحدود القومية، لابتكارين عصريين يتعلقان بالأزياء الأميركية في منتصف القرن [التاسع عشر]. كما أن تحليلاً لموضة [زي] البلومر⁽¹⁾ الذي ارتدته المصلحات [الاجتماعيات] في 1852-2، والبزات الزواوية⁽²⁾ الزاهية التي ارتداها العشرات من جنود أفواج الحرب الأهلية بين 1861 و 1865، ليكشف عن دور الإسلاموية المتذبذب في المجال التعبيري [لطرائق الأزياء السائدة].

لقد عبر هذا الانتشار المادي للصور الإسلامية داخل تعابير الأناقة الجنوسية، على نحو مثير، عن التكافؤات الجديدة التي أنجزتها الأوضاع الجيوسياسية وطرائق الإنتاج الثقافي المتحولة. أصبحت شحنة الإسلاموية، بحلول القرن التاسع عشر، أقل ارتباطاً بالخطر المشاكس للاختلاف الإسلامي وأكثر انسجاماً مع الإغواء المثير للمغامرة التجارية والأداء التهكمي. وفيما ظل بعض الأميركيين يعدون العالم الإسلامي دنيا غريبة من إسراف هدام، إلا أن آخرين وجدوا في غيبرته alterity الفاتنة مورداً ثقافياً جديداً لترويج قوتهم الكوزموبوليتانية.

الرحالة الأميركيان والحج المشرقي

أدى تزامن صعود ثروات اقتصاد السوق الأميركي مع أفول القوة التركية إلى تشجيع رجال الأعمال المحليين، كعاموس لورنس، على اختيار الزمير المشرقي للتعبير عن دنيويتهن worldliness. لقد زار مزيد من الأميركيين بلاد الشام، مستفيدين من المساعدات المخصصة لتشجيع السياحة، فاستأجروا السكان المحليين لتوفير أسباب راحتهم، خاصة الترجمات (الذين هم على شاكلة [شخصية] الأرناؤوط في [قصيدة] كَلارِلْ لِمْلِفْلْ أكثر من [شخصية] جالي) والذين غالباً ما يُوصفون كهَمَجْ شهنائين. أظهرت سيطرة [الرحالة الأميركيين] على حراسهم والأدلاء الذين استأجروهم - وكان أكثرهم من العرب البدو، فقُورِن بعضهم بسكان أميركا الأصليين في حدود [العالم] الغربية - كيف وفر الترحال في حدود [العالم] الشرقية ساحة عالمية بديلة لتمثيل [أدوار] القوة الرومانتيكية، والتي تستند إلى تخيلات أرسقراطية لأوقات الفراغ الميالة إلى التحرر من كافة القيود. وكانت العبارة الشعبية التي تطلق على هؤلاء الرحالة، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية، هي الكلمة «howadji»، التي تعد تنوعاً على الكلمة العربية التي تشير إلى الرحالة أو التاجر، كما تتضمن معنى [كلمة] الحاج hajji إلى مكة. فعبر تحويل أنفسهم من سياح أغراب إلى رحالة howadjis مُعمِّمين ذوي سلطة على حاشية الخدم العرب، مثل الأميركيون، على نحو مثير، تخيلات تحرير المولى [العربي] المستبد، وإعادة نشر قوته كمورد ديمقراطي لتعزيز السلطة الرجولية المحلية. وعبر امتلاكه لتلك الموارد، طفق الرحالة الأميركي يختبر تلك المسرات المشرقية مُلتذّاً بها وهو يرتدي ثياباً مشرقية فضفاضة، ويدخن النارجلية، زائراً الحمامات العمومية وأسواق العبيد، طائفاً بآثار الأزمنة التوراتية، مُحيماً مع البدو والجمال. وكان أحد المصادر الخصب لمخيل إسلاموية ملقّل الحماسية rhapsodic قد تمثل في سرديات الرحلات التي تمت في الشرق الأدنى، والتي صورت [الرحالة] الأميركيين والأوروبيين وهم يُخولون أنفسهم سلطة عالمية عبر انتحالهم لامتيازات السلطة المشرقية. وبحلول زمن الحرب الأهلية، نشرت طائفة واسعة من الرحالة أكثر من ستين كتاب رحلات ومجموعة رسائل قدمها إلى الجمهور أفضل المحررين [الأدبيين] في البلاد؛ أعمال كتبها مبشرون، وضباط بحريون، ورحالة محترفون، ومغامرون غُراب. ساهم جون لُويد ستيفنز في الترويج لنوع سرديات الرحلات في المشرق الأدنى بـ [كتابه]



إيرانستان Iranistan

الشكل 6.3. في 1848، انتقل بَارْتَم للعيش في إيرانستان، «الدائرة الشرقية»، في بريدج بورت، بولاية كَنْتِكِت، والتي استلهم بناءها من صورة لِ [قصر] بافيليون في إنجلترا. ضمت روايات لاحقة لِسِرْتِه صوراً مختلفة لإيرانستان صورت الواجهة الأمامية لِحِصان مَهيب وعربة في صدر مدخلها عوضاً عن الغزال. حياة بي. تي. بَارْتَم (نيويورك: رِدْفِيلْد، 1855)، 402.

حوادث ترحال في مصر، والجزيرة العربية، والأرض المقدسة (1837)، وهو كتاب نشرته [دار] هَارْبَرْز، في نيويورك، وأعيد طبعه، مراراً، طيلة الخمسة والثلاثين عاماً التي تلت ذلك. كما كتب إدغار آلان بُو مراجعة نقدية حماسية للكتاب، وذكر مِلْثَل، في [رواية] رِدْبِيرِن، أن رحلته الأولى إلى ليقربول، سنة 1839، كانت بوحى من مغامرات ستيفنز الذي أسماه «الرحالة العربي المدهش»⁽¹⁾. ارتحل ستيفنز إلى الشرق بِ «تداعيات شعرية» لجمال الخرافي، فسافر عبر سيناء من مصر إلى القدس باسمين مستعارين؛ [واحد] لتاجر قاهري يدعى يعقوب الخواجا Jacob-Al-Khawaja، [والآخر هو] Abdel Hasis (والذي يعني العبد المحبوب beloved slave). «لقد تقمصت شخصية التركي جيداً...»، أقر [ستيفنز]، «فلا مبالغة في تقارير الرحالة المُتَّفِق عليها حول أثر الأزياء الشرقية في المظهر الشخصي»⁽²⁾. يصف [ستيفنز]

(1) هِيرْمَنْ مِلْثَل، رِدْبِيرِن (إِفْهَانِسْتَن، إلينوي: مطبعة جامعة نورث وسترن؛ شيكاغو، إلينوي: مكتبة نيوبيري، 1969)، 6.

(2) جون لويد ستيفنز، حوادث ترحال في مصر، والجزيرة العربية، والأرض المقدسة، تحرير فيكتور ولفغانغ فون هاغن (نورمان:

«زِيَه المتواضع الجدير بالاحترام» الذي يتكون من «رداء حريري طويل أحمر، تعلوه عباءة من صوف الجمال؛ طربوش tarboosh أحمر يلتف عليه، كعمامة، منديلٌ مُقلم بالأصفر والأخضر؛ سروال أبيض، وخفين أصفرين بساقين حمراوين طويلين، نطاق أزرق، سيف، ومسدسين تُركيين كبيرين». يؤكد ستيفنز في لازمة كُـرر مغزاها في آخر سردياته أن أحداث رحلته المشرقية قد زودته بـ «حرية غير مقيدة، وحررته من جميع القيود التقليدية للمجتمع المتحضر» والتي وجدها «مثيراً ومقبولة إلى حد بعيد»⁽¹⁾. كان الشعور بالحرية في سرديات ستيفنز (وفي نجاحها التجاري أيضاً) مُعدياً، فساهم في إيجاد سلسلة من سرديات رحلات إلى الشرق الأدنى في حقبة ما قبل الحرب الأهلية. فقبل 1843، أشار ستيفن أولن، رئيس جامعة وسليمان، إلى «السوق المُثقلة» بروايات الأسفار في الشرق الأدنى، لكنه -رغم ذلك- قد عَدَّ «الاهتمام العمومي العميق» الذي حظيت به «بشير [سعد]» لـ [كتاب] رحلته⁽²⁾.

دل نجاح سرديات الرحلات في الشرق الأدنى، بالنسبة إلى الأميركيين، على أن الأرض المقدسة تستطيع أن تقدم مزيداً من المجازفة أكثر من دورها الألفي في الخلاص الديني. وخلافاً للمبشرين البروتستانتين، أمثال جيمس مِرْك وهُورَاشيو سَاوِثِغِييت، فإن الرحالة الأميركيين كانوا ميالين إلى تبني عناصر الثقافات الشرق آسيوية كدلائل على امتيازهم الرجولي بدلاً من رغبتهم في النظر إلى المجتمع الإسلامي كفساد ينبغي إزالته. ساعدت كتبهم، في خمسينيات القرن الثامن عشر، على اجتذاب أعداد مطردة من الرحالة ضمت سلالة جديدة من كتاب الرحلات الأميركيين المغامرين، أمثال جورج وليام كيرتس وبَايَارْد تَيْلَر، اللذين أضافا شرق المتوسط إلى قائمة استكشافاتها الأخرى كوسيلة لتحقيق هوية أميركية أكثر كوزموبوليتانية. ففي 1851-2، كتب جورج وليام كيرتس مدونات رحلته في [بلاد] النيل ورحلته في سوريا، وهما كتابان أعيد طبعهما مراراً، يحتفيان بشرق المتوسط كحلم سحري من غموض [مساخرات] الليالي العربية. لقد استمتع كيرتس بشخصيته المرحلة بوصفه «مغولياً أميركياً عظيماً» واعدأ بكشف أسرار المشرق الرومانيكي إلى قرائه. مشيراً إلى المناظر الطبيعية وإلى متن كتابه، يهتف

مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1970)، 236، 255.

(1) ستيفنز، حوادث ترحال، 146، 135. وانظر الرسة التوضيحية في الصفحة 225 أيضاً.

(2) ستيفن أولن، رحلات في مصر والجزيرة العربية والأرض المقدسة. مجلدان (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1843)، المجلد الأول: vii.

كبيريس: «سيهزك إحساس الحرية البدائية النبيلة التي سوف تخفق أبداً عبر الحياة القصيرة التي ينبغي أن نحياها». حتى إن التناغم الوجداني الفطري الذي شعر به كبيريس تجاه الشرق قد دفعه إلى الحلم، من لحظة لأخرى، أنه قد فقد حقوق مولده [في أميركا] وأصبح «أخ إسماعيل».

وكان بيارد تيلر، المحاضر والرحالة الشعبي، ومؤلف قصائد الشرق (1854)، وأرض الشرقيين؛ أو، صور من فلسطين وآسيا الصغرى وصقلية وإسبانيا (1855)، مثلاً شهيراً للرحالة howadji المنهمك في [أدوار] الرجولة المصورة على نحو إسلاموي⁽¹⁾. أقر تيلر أن «الكتاب المتحيزين قد وصفوا ما كان متوقفاً منهم، وليس ما وجدوه»، فمد قراءه بروى جديدة عن الشرق، تشتمل على وصفه المكثف لتجاربه مع الحشيش (الذي ساعده على تأويل المخيال الخارق للطبيعة لـ [مسامرات] الليالي العربية. وعلى شاكلة ستيفنز وكبيريس، تفاخر تيلر بالثياب المشرقية التي ارتداها وبالحرية الغربية التي جسدتها، مكتشفاً «النبل والشعر الكامنين في الدعة [التي تمتاز بها] الحياة المشرقية»⁽²⁾.

دون تيلر في كتابه أنه «عندما نرسم صورة المشرقي، فإن الغليون وفنجان القهوة شيان كماليان لا غنى عنهما»⁽³⁾. تصور اللوحة التي رسمها الفنان توماس هكس لتيلر (والتي عرضت في الأكاديمية القومية للتصاميم الفنية في العام 1856، والآن في المتحف القومي) رحالة مُعمماً يجلس مُتربعاً متنعماً بتدخين نار جيلة، ذات صباح دمشقي، بعد أن انتهى ترجمانه العربي أحمد من خدمته (الشكل 4. 6). أعاد تيلر تقمص شخصيته الإسلامية بارتدائه ثياباً مشرقية، مرة أخرى، حين طاف، من بلدة لأخرى، يحاضر في قاعات المحاضرات العمومية حول رحلاته.

ولقد امتد انجذاب الرحالة الأميركيين إلى الشرق الإسلامي أبعد من الصور الغربية للترف

(1) بيارد تيلر، أرض الشرقيين؛ أو، صورة من فلسطين وآسيا الصغرى وصقلية وإسبانيا (نيويورك: جي. بي. بيشم آند كومباني، 1855؛ أعيد طبعه في 1856، 1857، 1859، 1860، 1862، 1863، 1867، 1879، 1881، 1886)؛ تيلر، قصائد الشرق (بوسطن: بِنكر آند فيلدز، 1854).

(2) تيلر، أرض الشرقيين، 85؛ «[رسالة] بيارد تيلر إلى جورج إتش. بوك من القسطنطينية [في] 18/7/1852»، [وردت في حياة بيارد تيلر ورسائله، مجلدان، تحرير ماري هانسن-تيلر وهوراس إي. سكندر (كيمريدج: دار فريدريك برنس، 1884)، المجلد الأول: 236.

(3) تيلر، أرض الشرقيين؛ «[رسالة] بيارد تيلر إلى جورج تي. فيلدز من الإسكندرية [في] 12/4/1852»، [وردت في حياة بيارد تيلر ورسائله، المجلد الأول: 229.



الشكل 4. 6. توماس هكس، بآيارد تيلر 1823-1890 (1855). المتحف القومي للبورترية، مؤسسة [جيمس] سميثسن.

والفروسية المشرقين ((والمتجسدة في) روح الليالي العربية وصلاح الدين) إلى وعد الالتقاء بتجسيديات الجمال الأنثوي التي ألهمت محاولات ملّفل الأدبية. كما شُحنت حيوية التصوير الأميركي للإسلام، على نحو بالغ، إبان منتصف القرن التاسع عشر- مثلما كانت خلال السنوات المبكرة من عمر الأمة- باستحضارات قوية للنساء وللحالة الرمزية لمنزلتهن أيضاً. ومثلما أوضحنا بالجدل الذي أثارته مسألة تعدد الزوجات لدى المورمون إبان ذات الوقت، فإن بعض الأميركيين كانوا مرتعبين من صور [جناح] الحريم seraglio بوصفه مكاناً غامضاً للاستغلال الجنسي، فيما انجذب آخرون، على نحو مناقض، تجاه أمثلة القوة الرجولية النشطة والأجساد الأنثوية المستشرقة. وفيما وفر [جناح] الحريم harem فضاء رمزياً عمل كموضع لتنظيم السلطة الذكورية المفرطة في الجمهورية المبكرة، فإنه قد كشف أيضاً عن المدى التخيلي الذي مكن الآخرين التحرر من بعض الضغوط القمعية المتأصلة في إيديولوجيات

الحياة العائلية الوجدانية في حقبة ما قبل الحرب الأهلية الأميركية (الشكل 5. 6).
 لقد تخيلت الأعمال القصصية، في الجمهورية المبكرة، النساء وهن يُحدثن ثورة في [جناح] الحرم بطرائق عولت ممارسة الفضيلة الأخلاقية، وأضفت عليها فتنة ما، على حد سواء. وعندما اتخذ الرحالة الأمير كيون سبيلهم في شرق المتوسط، فإن أحد المعالم التي تاقوا إلى رؤيتها، بشدة، كان التجسيد المادي لرواهم المتعلقة بالجمال الأنثوي. كانت التخييلات الثقافية الذكورية لـ [جناح] الحرم، بوصف جنة الجمال الأنثوي (والذي أسماه البحار إي. سي. واينز «الجزيرة النائية»⁽¹⁾ للفضول الأوروبي)، قد أكدتها الأسابيع التي قضاه [الرحالة] قرب البحر للوصول إلى شرق المتوسط، ومنظر الكثيرين ممن ارتحلوا بعيداً عن نساءهم⁽²⁾.
 وعندما استرق جون لويد ستيفنز النظر إلى جميلة شركسية ذات «بشرة صافية مشرقة» على الشرفة المقابلة له ذات صباح في القاهرة، فقد كان «متأهباً لطعن التركي بحربة واختطاف زوجته منه»⁽³⁾. أعلن جورج وليام كيرتس، الذي لا يكل ولا يمل، أن «النساء المشرقيات يجرون على القيام بما لا تحلم به النساء الغربيات»، فعثر على حوريته [المنشودة] في صبية أميركية تُدعى خضرة Khadra، والتي وهبتها أزهاراً وعصير فاكهة مُحلى، فاعترف، من دون ريب، أن «الجمال المشرقي هو بهاء مجيد آخر غير العذوبة الشاحبة للشقراوات [الغربيات]». ففي واحدة من أكثر قصائد رواجاً، جسد بايارد تيلر رغبته بتقمصه لشخصية بدوي يخطب ود حبيبته المتوحدة: «ولسوف تُعلمُ قبلا تي شفتيك/ الحُب الذي لن يخبو أبداً»⁽⁴⁾.

وعندما وجد الرحالة الأمير كيون أنفسهم محرومين من التمتع بنساء [جناح] الحرم، سعى الكثيرون منهم إلى الاستعاضة عن ذلك بتعظيم النظرات الخاطفة التي استرقوها لبعض النسوة

(1) Ultima Thule: اسم يوناني أطلقه الجغرافيون الأوروبيون على مكان (جزيرة، في الغالب) يقع خارج حدود العالم المعروفة، ولا يعرف مكانه بالضبط. (المترجم).

(2) إي. سي. واينز، ستنان ونصف في البحرية. أو يوميات رحلة في [البحر] المتوسط والمشرق على متن الحراقة الأميركية كونسيليشن، في الأعوام 1829، 1830، و1831. مجلدان (فيلا دلفيا: كيري أند ليينا، 1832)، المجلد الأول: 205.

(3) ستيفنز، حوادث رحلات، 96-7. وكانت قلة احتشامه المتطفلة أكثر وضوحاً عندما ابتاع ثياب فتاة نوبية نحيلة زاعماً أنها سوف «تشيع البهجة في حفلة تنكرية أو في حفلة راقصة خيالية ما»، كاشفاً—في أثناء ذلك—عن غري أنثوي [عري الفتاة التي ابتاع ثيابها]، زاعماً أن «إخفاء [ذلك الغري] تحت ثوب أو عباءة أو أية ثياب نسوية أخرى، سوف يكون عاراً مُشيناً». (158).

(4) كيرتس، رحلة في سوريا، 19-209. «أغنية بدوية»، [ضمن] الأعمال الشعرية لبايارد تيلر (كيمبريدج: ذا رفر فايد برس، 1907)، 69.

GLIDDEN & WILLIAMS' LINE
 FOR
San Francisco.
 FROM LEWIS WHARF.



The Akbar, First Class, Extraordinary Clipper.

AKBAR

ELISHA CROCKER,

COMMANDER.

This favorite clipper is now ready for cargo. She is sharp, fast, and all that is desirable. Shippers will oblige by the prompt delivery of their engagements.

For Freight, apply at the California Packet Office, 114 State Street
 Agents at San Francisco, Messrs. Williams, Blanchard & Co.

Watson & Clark, Prs., 63 Water St.

الشكل 5.6. بطاقة إعلان عن السفينة الشراعية البوسطنية أكبر Akbar. مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية.

وتحويلها إلى نوع همجي من اختلاس النظر [على النساء] لم يُفَضَّ إلا إلى مزيد من التخيلات، أو إلى خيبة أمل في الغالب. وتمثلت إحدى تجارب الاستشراق المقارن في أمثلة أن البنى الثقافية لجمال الأنثى الشرقية كانت أفكاراً غريبة لم تقدر على مضاهاة تجارب [الترحال] في الشرق. وحتى آخر سرديات [رحلاته]، يبحث ستيفنز عن امرأة جذابة ليكتشف «واحداً من أكثر الظروف المقلقة التي لازمت ترحاله في الشرق، وتمثلت في أنه لم يصادف (رغم الأوصاف الشعرية للجمال الشرقي، ومشاهدته لبعض الشركسيات والجورجيات) شيئاً يضاهي، بالنسبة إليه، جمال النساء الأوروبيات والأميركيات»⁽¹⁾.

وبعيد وصوله إلى إسطنبول (القسطنطينية)، عبر الرحالة الشعبي جيه. روس براون عن حدسه المهيب أن زيارته قد «تخرج بالروح إلى أعلى من هذه الأرض، إلى عالم الحور العين»، ليكتشف أن الحيوانات المنعزلة لـ [أجنحة] الحرير الأسطورية «عبودية مطلقة وحسية مُنفرة». وبطريقة مماثلة، وصل الدكتور فالتاين مَت إلى الشرق أسيراً لرؤى «الشركسيات الجميلات الساحرات» القادمات من «مهد الجمال الأنثوي»، لكنه فزع من رؤية التركيات المحجبات اللواتي نعتن بهن بـ «تلال اللحم والبائسات المُشوّهات»⁽²⁾. وقيل إن النظرات العابرة بين الزائرين الأميركيين والنساء المسلمات ساهمت في تأكيد أمل الفوز [بالجمال الشرقي]، لكن الإخفاق في نيلهن قد فند التصورات المثالية التي كانوا يحملونها للنقاء الشركسي. قلل هؤلاء الرحالة، خائبو الرجاء، من رومانسية [الشرق]، أو أسقطوا [تلك التصورات المثالية] على أمثلة إثنية سهلة المنال، على نحو أكبر، مثل وصال كيريتس لخضرة الأرمنية وملغل لرووث، العذراء اليهودية المثالية (وللفرس زار أيضاً). في الواقع، إن أهمية المسيحي الأرثوذكسي والعدراوات اليهوديات في التمثيلات الغربية للنسوة المشرقيات لم تكن دلالةً من مشروطة توراتية وكلاسيكية وعرقية فحسب، وإنما نتيجة للممارسة الإسلامية في حجب النساء عن أعين الغرباء أيضاً، وهي حالة بالغت في [وصف] غرابية عدم الظفر بالمسلمات، ودفعت غربيين فضوليين إلى استحضار بدائل [أنثوية] سهلة المنال.

(1) ستيفنز، حوادث رحلات، 445؛ لقد أقر ستيفنز أنه «محض تكلف، أو جهالة، أن يتلف أحد أفراد العائلة المتحضرة إلى المسرات المتخيلة لحرية غير مختبرة من قبل» (216).

(2) جيه. روس براون، يوسف، أو رحلة الإفرنجي Frangi: حملة صليبية في الشرق (نيويورك: هاربر، 1853)، 141، 145؛ فالتاين مَت، رحلات في أوروبا والشرق (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1842)، 404، 421-1.

الجارية اليونانية والنظرة التركية المُحدقة

وكانت إحدى الطرق المتميزة التي ردم من خلالها الأميركيون القابعون في ديارهم الهوة بين التجسيدات الرومانتيكية للجمال الشرقي وافتقارهم المقارن إلى اللقاءات التجريبية [مع النساء المشرقيات]، قد تمثلت في تهذيب الصورة المنطوية على مفارقة تاريخية anachronistic للجارية اليونانية وتخليد قوتها كرمز ثقافي مشحون [بطاقات استشرافية]. و تمثلت تعقيدات الإسلاموية الأميركية، في حقبة ما قبل الحرب الأهلية، على نحو تام، في الدراسة التي أنجزت للعمل الفني الأبرز إبان منتصف القرن التاسع عشر: تمثال لامرأة يونانية سبها الأتراك، طاف المجتمع الأميركي في السنة ذاتها التي كتب فيها ملّيل قصصه البحرية. وكان النحاتُ الفيرمونتِي حيرام باورز قد تصور [التمثال] أول مرة في العام 1841 (والذي تجسد في نسخة مُعدلة سادسة بعد خمس وعشرين سنة)، كان [تمثال] الجارية اليونانية أول تمثيل أميركي للعري الأنثوي حظي بقبول الجماهير المحلية وإشادة النقاد الأوروبيين على حد سواء (الشكل 6. 6)⁽¹⁾. وفي حين أنها لم تكن مجرد قطعة فنية تعرض في متحف، فإن شعبية [تمثال] الجارية اليونانية كانت تركز على تعددها وانتشارها عميقاً داخل طائفة من المناظر الطبيعية المحلية إلى درجة تحولها إلى أيقونة ثقافية معترف بها. وهكذا، فإن رواجه الناجح يطرح كيف أن التقدم الذي طرأ على وسائط النقل المحلية، والتطور المديني، والتعهدات التجارية، والإنتاج البصري، قد ساهم في تعزيز انتشار أسلوب التعبير الثقافي في السنوات التي سبقت الحرب الأهلية الأميركية. فبين 1847 و 1850، جاب تمثالان أصليان من تماثيل باورز الستة عشرات المدن الأميركية؛ من سانت لويس في أقصى الغرب إلى نيو أورليانز

(1) نعث على أفضل تحليل لـ [تمثال] باورز، الجارية اليونانية، في [مقالة] جوي إس. كاسن، «سرديات الجسد الأنثوي: الجارية اليونانية»، [وردت] في [كتاب] ملكات وسبايا من المرمر: النساء في فن النحت الأميركي إبان القرن التاسع عشر (نيو هيفين، كينيت: مطبعة جامعة ييل، 1990)، 46-72 (وفي [كتاب] ثقالة الوجدان: العرق والجنوسة والنزعة العاطفية في أميركا القرن التاسع عشر (نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد، 1992)، 172-90؛ [كتاب] جان فاغان يِلن، نساء وشقيقات: المناقشات عن إلغاء العبودية في الثقافة الأميركية (نيو هيفين، كينيت: مطبعة جامعة ييل، 1989)، 99-124؛ [كتاب] ريتشارد بي. وُندَر، حيرام باورز: النحات الفيرمونتِي، 1805-1873، مجلدان (كرانيري، نيو جيرزي: المطابع الجامعية المتحدة، 1991)، المجلد الأول: 207-74؛ [مقالة] فيثيان إم. غرين، «جارية حيرام باورز اليونانية: رمز الحرية»، [وردت] في مجلة الفن الأميركي، المجلد 14 (1982): 31-9؛ [مقالة] ليندا هيمن، «جارية حيرام باورز اليونانية: الفن الرفيع بوصفه ثقافة شعبية»، مجلة الفنون، المجلد 35 (1976): 216-23؛ [مقالة] صموئيل إيه. روبرسن ووليام إتش. غيرتس، «الجارية اليونانية»، [مجلة] المتحف (نيويورك، نيو جيرزي) المجلد 17 (1965): 1-32؛ [مقالة] نانسي كلاو فارل، «الجارية التي سلبت لب أميركا»، مجلة الجمعية التاريخية بيسنيتاتي، العدد 22 (1964): 221-39.



الشكل 6. 6. جيرام باورز، الجارية اليونانية (1847). مقتنيات متحف نيويورك. هدية من فرانكلين ميرفي، الابن،

في أقصى الشرق، مجتذيين أكثر من مئة ألف مشاهد دفعوا الأموال لمشاهدتها. أدت فتنه التمثال إلى تزوير آلاف التماثيل الخزفية المصغرة وآلاف التصاوير البصرية التي نشرت العُري الأنثوي عبر طيف واسع من الأماكن العامة والخاصة. (وبعد نصف قرن على صنع التمثال، استغرق هنري جيمس في ذكريات صباه حين رأى «مرمر الجارية العارية، الذي بياض السكر، معروضاً أسفل أغطية زجاجية مُقَبَّبة في بعض البيوت الأميركية، معتقداً بصواب [فكرة] صنع مثل تلك التماثيل»⁽¹⁾). لقد ولد ذلك التشبُّع البصري، بدوره، عدداً كبيراً من التعليقات المطبوعة والأشعار التي عززت تحول الجارية اليونانية من سَبِيَّة خرساء في حجر جامد إلى تعبير رمزي دينامي فاوضت جماهير حقبة ما قبل الحرب الأهلية، من خلاله، المسائل المُقْلِقَة المتعلقة بالنشاط الجنسي الأنثوي، والقوة الذكورية، والهوية العرقية، والنقاء الديني. ويكشف استقصاء نباحه الاستثنائي عن تبصرات جديدة في العمل الثقافي المتحول للإسلاموية في الولايات المتحدة، إبان منتصف القرن التاسع عشر، حين انبثقت تكافؤاته الرومانتيكية، ثانيةً، داخل أسلوب تعبير ثقافي جُنوسي.

ولقد اعتمد نجاح باورز في تصويره امرأة عارية على نحو مقبول أخلاقياً، لدى جماهير حقبة ما قبل الحرب الأهلية، على انزياحاته الزمانية والمكانية للعُري الأنثي واستعبادها داخل المحيط المتوسطي للمصرع [الذي دار] بين الصليب والهلال. فعالباً ما روت التقارير الإخبارية والروايات القصصية أحداث المصير المروع للعذراوات اليونانيات اللواتي اختطفن من شواطئ بحر إيجه وجُزره إبان حرب الاستقلال اليونانية خلال عشرينيات القرن التاسع عشر. ونكتفي، في هذا السياق، بذكر [مقالة] «السَّبِيَّة الخيُوسِيَّة»⁽²⁾، المنشورة في [مجلة] صُلْبِرُن لَتَرَرِي ماسنجر، سنة 1844، والتي تصور «زهرة الشرق» التي وُهبت عينين بنفسجيتين و«بشرة صافية نقية»، والتي قاست الذَّل بعرضها على الملأ، و«أفسدتها لمسة التركي الشيطان»⁽³⁾. وفرت الأيقونة الرمزية للجارية اليونانية لمشاهديها فرصةً بديلةً للإنجاز كثير من الرغبات الثقافية التي تجسدت عبر الاستراتيجيات البلاغية للإسلاموية. فعبّر تخليده

(1) حكاية وليام ومُحور وأصدقائه، مجلدان، تحرير هنري جيمس (بوسطن: هَتِن، مِفلِن آند كومباني، 1903)، المجلد الأول: 114.

(2) إشارة إلى جزيرة خيوس Khios (أو تشيوس Chios) اليونانية. أطلق عليها العثمانيون اسم صاقيز Sakiz. (المترجم).

(3) <Nasus>، «السَّبِيَّة الخيُوسِيَّة»، دَا صُلْبِرُن لَتَرَرِي ماسنجر، العدد 19 (تشرين الأول/تشرين الثاني 1844): 9-592.

لبراءة الجارية [التي تمتعت بها] قبل سببها، تحدى باورز، على نحو مباشر، النوايا الأخلاقية لمشاهديها بترك مصيرها النهائي عرضةً للتأويل. وهكذا، فإن المحافظة على الجارية اليونانية قد منح مشاهديها وسيلة لاحتواء تحدي الشَّبَقِ libidinousness المشرقية بتخليصها [من خطيئتها] عبر النزعة العاطفية sentimentalism للإدانة الفاضلة الساخطة. استطاع مراقبوها المتعاطفون - عبر فعل مشاهداتهم الخاصة - تحقيق أهدافهم الأوسع المتعلقة بالقضاء على الطاغية [التركي]، وتحرير الجارية البيضاء، وتنصير المشرقيات على المذهب البروتستانتي، وتأمل المثال الأعلى للجمال المشرقي. وفي حين أن غالب الجمهور المسيحي كان قد ارتاب في الأشكال الأسطورية للنحت الكلاسيكي لأنها من صنع اليونان وروما الوثنتين، إلا أن باورز صور العفة الرزينة لخضوعها الديني بطرائق خلصت عُريها المنتهك [من خطيئته] من دون التضحية بأبهتها الجمالية. ويكشف عديد الاستجابات المنشورة لأولئك الذين دفعوا الأموال لمشاهدة الجارية اليونانية عن الجهد العظيم الذي بذلوه للاحتفاء بِشَّابَاتِها الروحي وترسيخها رمزاً للفضيلة. وبما أن النزعات الإسلامية آمنت أن «المسلمين عدوا المرأة جارية»، فإن ذلك المخيال الإسقاطي projective قد مكن المشاهدين البروتستانت من منح [الجارية اليونانية] روحاً وتخيل تحريرها على حد سواء⁽¹⁾. منفيةً من وثنية عالمها القديم (حيث حتى علامات التعاطف المتمثلة في الرداء والمدلاة والصليب قد تُركت على العمود [الذي تُريح يدها عليه] بوصفها إكسسوارات يونانية تتماشى مع الأصفاد التركية التي تغل يديها) تخطو إلى الأمام وتشجع بصرها بعيداً، منتصبّة: لا بوصفها جارية بل تجسداً للحرية. وهكذا، حولت المشاهدة اللاتقة الجارية من [كونها] خزيّاً تركياً إلى نُبل مسيحي، ومن وثنية بيزنطية إلى نزعة [وجدانية] بروتستانتية، وهي فعل حول عُريها إلى رمز من طهارة saintliness سامية. لم تتضاعف القوة المبهمة لتحرير الجارية الوجداني إلا بحقيقة أن كفاح اليونانيين لنيل استقلالهم عن الحكم التركي قد تحقق تاريخياً في زمن صنع التمثال وتداوله.

أثارت حقيقة أن التحول الوجداني الذي كَسَا الجارية قد ظل خيالاً في عين الرائي أسئلة مهمة حول الإسلاموية في أداء الأدوار الجنوسية الأميركية إبان منتصف القرن التاسع عشر. لم ينجُ سمو طهارة الجارية من الخطر الديالكتيكي لشكلها المادي وعُريها وتدنيسها الوشيك -

(1) لينس بي. بركت، المرأة: حقوقها وأهمها وامتيازاتها ومسؤولياتها (هارتفورد، كتيبت: إل. ستينز، 1870)، 45.

وهي حالة دفعت المتفرج إلى مقارنة المعاني الضمنية للخيانة بالفضيلة التي أفصح عنها التمثال، على نحو ظاهري⁽¹⁾.

كما عبرت حقيقة تمتع المتفرجين [الأميركيين]، في المقام الأول، بموقع المشاهدة الأفضل للمتفاعلين الأتراك، عن حقيقة أن التداول الشعبي للتمثال قد لحّص، على نحو فعال، حالة استعبادها، وهي ظاهرة حولت مشاهديها المتلهفين إلى كفرة محتلمين ساهموا فعلياً في تعزيز تسليعها commodification الرمزي، بعيداً عن مسألة تحريرها. في الواقع، نقلت سيرة النجاح التجاري لتمثال باورز الجارية اليونانية من أسواق الرقيق التركية إلى سلسلة صالات عرض وقاعات وردهات أميركية حيث عُرضت بوصفها حِطّة رمزية للجماهير الغربية التي دفعت الأموال لامتياز أن تشهد معضلة انحطاط منزلتها [الإنسانية] المحتملة. كما شجعت الحقيقة المتواصلة لِعُريها الهش على مزيد من القراءات المُختلطة، والتي كانت أحد الأسباب التي دفعت بعضهم إلى المطالبة الصاخبة بأوقات مشاهدة منفصلة لكلا الجنسين. ولم تكن إغراءات التمثال أخلاقية دوماً، واتضح ذلك عبر الفنان اللواتي نجحن في اجتذاب الجماهير حين عرضن أنفسهن عرايا، من أجل المال، في وضعية الجارية التركية أو على شاكلة تماثيل عارية أخرى⁽²⁾.

ولكي يتيقن المتفرجون [من تلك الإغراءات]، فقد استجابوا - علانيةً - تجاه تماثيلهم التهكمي مع الأسيرين الأتراك عبر مقاومة فجور وجهة النظر، هذه، على نحو رنان ذي أثرٍ ممتد. وبذلك كانوا مجبرين على تعليل النفس بإغراءات ما أسماه أحد الشعراء «الرؤية الحسية» والخضوع إلى [سلطانها]⁽³⁾. «ينشر التركي أمامك فيضان دماره الذي لا يرحم»، أعلنت [صحيفة] نيويورك ستيتمن، فيما أتم وصف آخر [حالة] عارٍ [الجارية اليونانية] بتخيّل «سيدها [وهو] يقبض عليها بقبضته الحديدية... [فيما] يفور قلبه بالشبق»⁽⁴⁾. ولقد أسكنت إحدى

(1) أجاز الاستشراق الشعبي للمتفرجين الغربيين العبث بحسيتهم الخاصة، لكنهم تعاملوا معها من دون ألفة بوصفها «أجنبية» foreign أو «غريبة» exotic، لاحظت جوي كاسن، التي جادلت أن «المشاهدة فعل استيلاء لا يختلف تماماً عن فعل التملك» وأن رغبة المتفرج التركي قد «مكنت الجماهير من مشاركته النظرة الحسية المحدقة والنأي بأنفسهم عنها في آن واحد». كاسن، ملكات من مرمر، 54-55، 66.

(2) ونذر، حزام باورز، المجلد الأول: 233.

(3) أوغستين جوزيف هيكى دوغان، «نشد إلى جارية باورز اليونانية»، [وردت] في الأعمال الشعرية لدوغان (فيلادلفيا، 1865)، 320-1.

(4) [صحيفة] نيويورك ستيتمن (15 أيلول 1848)؛ [صحيفة] نيويورك إكسبرس، [ضمن مقالة فيثيان إم.] غرين، =

[الصور] الشعرية الجارية اليونانية أسفل منارة في القسطنطينية «مكتشفة للنظرة المحدقة الفاسقة / وللدعابات البذينة لكل من يمر بها». كما زعمت متفرجة أخرى أنها شعرت - أثناء النشوة التي استبدت بها لخمس ساعات أمام التمثال الرخامي الأبيض - بتجمد دم الجارية «وراء النظرات الشهوانية لتجار الجمال الوقحين»⁽¹⁾. وربما تكون الحالة المأساوية للجارية - مقرونة بالنقاء الواضح المعالم الذي محى كل التصدعات [في جسد تمثالها] - قد أظهرت أفكاراً خلاصية لخضوعها النبيل، إلا أنه كان من الصعب محو المسحات الجنسية الباطنية المتأصلة في سيناريو اقترح، على نحو صريح، أن جمالها غير المدنس كان على وشك التضحية به لصالح الشهوة الحسية. ورغم أن مثل ذلك القدر كان مؤلماً، داخل الخطاب البلاغي التقليدي، بوصفه انحطاطاً لأخلاقياً رهيباً؛ فإنه يثير [تلك] التخيلات الحسية للرغبة الجنوسية المتحررة أيضاً.

كانت الجارية اليونانية أكثر إغواء لكثير من المتفرجين الشهوانيين لأنها جسدت رغبتهم في تحرير الأنوثة البيضاء الجميلة من عبوديتها لدى التركي الأسمر المنتهك وإعادة موضعها، من جديد، تحت سلطتهم الأبوية. أجازت الحالة السياسية والشكل الجمالي للجارية اليونانية، على نحو تهكمي، تخيلاتهم [الحسية] عبر تحويل الانتهاك الذي [تضمّره] تلك الرغبات، وإلقائها على كاهل الأتراك الذين [قاموا بتلك الأفعال] في أرض بعيدة، ذات وقت مضى. كما أضمرت استجابات الأميركيين، تجاه العرض العلني للجارية اليونانية العارية، نغمة تراوحت بين قناعتهم الواثقة أنهم لم يشاركها قدرها إلى تعبيرهن عن تعاطف فعال عابر للحدود تجاه جلدتها الروحي، ولكنها عبرت عن المخيال المنتهك للرغبة الأنثوية أيضاً. ويتمثل ذلك في تعليق ماريان نوبل الاستفزازي: «كانت إيروتيكية المعاناة الوجدانية سيفاً ذا حدين؛ [والتي] عملت كقوة استطرادية لتوليد الإيديولوجيات المستبدة، وكوسيلة بلاغية لسر أغوار الرغبة الأنثوية على حد سواء»⁽²⁾. وفيما كان [تمثال] الجارية التركية، بالنسبة إلى بعض الرجال والنساء، وسيلة لتخيّل التحول السياسي والديني للفساد الشرقي، إلا أنها كانت، بالنسبة إلى

= «الجارية اليونانية»، 36.

(1) «جارية باورز اليونانية»، صلدون ليرري ماسنجر، العدد 13 (تشرين الثاني 1847): 645؛ آنا لويس، «فن أميركا وفنانوها: جيرام باورز»، غراهام ماغازين، العدد 10 (تشرين الثاني 1855)، [وردت] في [مقالة] هيبمن، «الجارية اليونانية»، 221 وفي [كتاب] كاسب، ملكات من مرمر، 63.

(2) ماريان نوبل، المرأة الماسوشية masochistic للأدب الوجداني (برنستون، نيو جيرسي: مطبعة جامعة برنستون، 2000)، 6.

آخرين، [وسيلة] لإقرار [الزرعة] الشعبية في تقمص الشخصية التركية وتخيل لقاءات حسية سادت، على نحو محرم، داخل أشكال أخرى من وسائل التعبير الشعبية. أظهرت شعبية الجارية اليونانية كيف أن المشرق لم يكن مثلاً للجمال الأنثوي فحسب، بل حقلاً عابراً للحدود القومية يمكن لطائفة من التخيلات والتلهفات الحسية أن تعبر عن نفسها - عبر مدياته - وأن تحل محل أخرى، وأن تتسامى أيضاً.

كانت هذه الحتمية *irrevocability* الأساسية للنظرة التركية المحدقة عنصراً جوهرياً للأدوار الثقافية العرقية والجنوسية التي نقلتها جارية باورز إلى جمهورها. كما كانت جزءاً لا يتجزأ من انجذاب النحات الأولي إلى موضوعه [تمثاله]، لأنه تخيل، في مخططاته، أن التمثال سوف «يُربط، ذهنيًا، بممارسة الأتراك الذين غالباً ما عرضوا سباياهم للبيع عرايا»⁽¹⁾. وفي مرحلة لاحقة، وصف باورز حالتها على أنها «بين الهمجيين الغرباء» و«مكشوفة لتحديدات الناس الذين تبغضهم»⁽²⁾. في الواقع، إن أسلوب باورز في نحت التمثال (في مضاعفة إعادة تشكيل جسدها ضمن حالات بقائها أسيرة أبدية للحجر الذي عرفته يدها على نحو حميم) قد أدخله في الحالة المختلطة للامتياز البطريكي المطلق الذي كانت هي فيه [شيئه] المتبدع وملكيته التي سوف يبيعها. ولقد عززت هذا المنظور التركي الطرائق التي تم من خلالها عرض [التمثال] طيلة تجواله [في الولايات المتحدة] في أمكنة مزدانة بسجاد تركي وأجواخ مُنمقة وأعمال مختلفة تصور حالات سبي مشرقية أخرى⁽³⁾.

وبوصفها تعبيراً مادياً عن الوجدان المناهض للعبودية، عملت الجارية اليونانية، أيضاً، كوسيلة لتسليط الضوء على قضايا العبودية في المدونات الجمالية والإسلاموية، في الوقت الذي أصبح فيه مغزاها السياسي المحلي مثيراً للفتنة. وقد يتوقع المرء أن العرض الشعبي لجارية بيضاء خارقة للطبيعة سوف يؤثر، على نحو ما، في مجتمع كان استعباده للأفارقة مسألة ستمزق البلاد عما قريب، مثلما فعلت مسألة العبيد البيض في الشمال الأفريقي إبان السنوات المبكرة من عمر الجمهورية. وكان ذلك واقعاً ملموساً، بالنسبة إلى بعض المعلقين

(1) وردت [هذه العبارة] في [مقالة] فَاوِل، «الجارية التي سلبت لب أميركا»، 224.

(2) الفنان والتاجر ورجل الدولة. أو: عصر ميديشي *medici* وأزماننا الراهنة، تحرير تشارلز إدوار لِسْتَر، مجلدان (نيويورك: ناين آند بيرغس، 1845)، المجلد الأول: 7-86.

(3) وَنْدَر، جيرام باورز، المجلد الأول: 217.

على مسألة الرقيق من الأفرو-أميركيين، مثلما يتضح في الهجوم العنيف الذي شنته ذا نورث ستار، الصحيفة التي حررها فريدريك دوغلاس.

آه! كم يشتعل القلب والعقل بكرامية التركي القاسي الذي ينتهك، بأفعاله تلك، الحقوق المقدسة للطبيعة الإنسانية؛ [والذي] يضع نفسه الشيطانية بين الله ومخلوقاته. [وتصبح]، بالنسبة إلى القلب الرحيم والعين المدركة، كل جوارى [الدنيا] يونانيات، وكل تجار العبيد أتراكاً، [والذين هم] أشراؤ وقساة وبغيضون؛ سواء كانت أسماؤهم: حسام، سليم، جيمس، يهوذا، أو هنري؛ وسواء كانت بلادهم الجزائر أو ألاباما، الكونغو أو كارولينا⁽¹⁾.

ومع ذلك، فإن قوة الجارية اليونانية بوصفها موضعاً للتسامي القمعي قد اتضح، على نحو أكمل، في كيف أن التعليقات القليلة قد جعلت هذه الصلة واضحة جلية. حتى أن المعاصرين الذين أقرّوا بهذه الصلة قد بينوا أن «ثمة [مَن امتلكن] قلوباً طاهرة جاشت بمشاعر التعاطف الصادقة من دون القوة الفاتنة للفنان العظيم، لكنهن لم يزفرن ولا حتى تنهيدة واحدة تجاه أخواتهن السوداوات في الجنوب!»⁽²⁾. وثمة استثناء قوي تمثل في مقالة عبرت عن مناجاة متخيلة لمالك عبيد وهو يرقب [الجارية اليونانية] معروضة في سانت لويس بُعيد إقرار قانون العبد الآبق. يتضح، بدايةً، أن هذا المتفرج كان غاضباً من الاتجار العالمي بالنساء البيضات، ومبتهجاً لأن مثل تلك الممارسة لا وجود لها في الولايات المتحدة. ولكن في غمرة تأمله لقدرة المسيحية على «تحرير العرق الأبيض في كافة أرجاء الأرض»، يشعر بالقلق جراء التماح «صور [لإماء] سود بشفا غليظة» [أمام ناظره]. في تلك اللحظة، تنهض الجارية من سباتها وتستدير على قاعدة [مثالها] كي تؤنب ضميره: «لَمْ تُقيد مشاعرك المتعاطفة؟»، تسأله. «إليك عني، من الآن فصاعداً، بمغالطاتك حول الجذور المتضاعفة للأجناس البشرية... كُفَّ عن التعاطف مع جارية في القسطنطينية، وأبدِ شيئاً من الشفقة والعدالة تجاه اللواتي تستبدوهن»- [اللواتي] أشارت إليهن قائلة: «أخواتي اللواتي بلون بشرية مختلف في طول

(1) إس. إف. «الجارية اليونانية»، ذا نورث ستار (3 تشرين الأول 1850).

(2) [صحيفة] ذا ناشونال إيز (أيلول 1847)، وردت في [كتاب] يلن. نساء وشقيقات، 109.

البلاد التي أطوف بها، وفي عرضها»⁽¹⁾.

ورغم أن الجارية قد وُهِبت قوة تأثير ما، إلا أن قوتها كانت، في جزء كبير منها، رمزاً للصمت والنقاء والخضوع الأنثوي أكثر من كونها تأكيداً لفظياً جسوراً للامتياز [الأنثوي] المستقل. لقد استند جزء من القوة الأيقونية للجارية اليونانية على أعراف سرديات كلاسيكية وتوراتية وتاريخية احتفت بجلد السبايا المشرقيات. واشتملت هذه الأمثلة [الأنثوية] على طائفة واسعة من الحكايا التوراتية التي تتناول المراتين العبريتين، أستير وابنة يفتاح⁽²⁾، والمبشرة صاحبة ماري فِشَر، والنساء المتخيلات في قصص الأسر البربري، حيث كان معظمهن قادرات - ورغم اعتمادهن على قوة المستبدين - على ممارسة قوتهن بوصفهن أمثلة للقيادة الأخلاقية. فعبّر تحويل جاريته إلى إثنية يونانية، كان باورز قادراً على الاعتماد على هذا التقليد [الحكائي] الذي يرجع إلى عهد بعيد - وهو تقليد ضم سبايا يونانيات، أمثال هيلين طروادة وآيفيجينا وآيرين - إضافة إلى اقتباسه من [التراث] الإغريقي الثقافي المستمد من الثقافة الكلاسيكية، وموضعة هذا التراث داخل [نطاق] الصراع المعاصر بين الهلال والصليب.

إن «تطواف» الجارية اليونانية الذي ينطوي على مفارقة تاريخية (بعد عشرين سنة على الأحداث المرتبطة بسبيها، والتي ضحت بكثير من قوتها عبر تأييد عبوديتها) يديم أمد قوة النظرة التركية المحدقة، على نحو تهكمي، أكثر من تحويل تلك القوة وتغيير مسارها. فبحلول زمن عرض التمثال في أميركا وأوروبا، إبان منتصف القرن التاسع عشر، لم تُبع اليونانيات في تركيا إلا نادراً، وذلك بسبب أن اليونان المعاصرة قد ضُمت ثانية إلى النطاق الجغرافي الغربي (مستأنفةً عمليةً من شأنها أن تؤدي، في نهاية المطاف، إلى زوال الشرق الأدنى بوصفه حيزاً مكانياً، حين دخلت تركيا، ومن ثم إسرائيل، «الفلك» الغربي في القرن العشرين). لم تكن الأصفاد التي تغل يدي الجارية ممارسة راسخة في أسواق الرقيق التركية؛ [إلا أنها] عملت، عوضاً عن ذلك، في خدمة العِفة عبر حجب عورتها عن المتفرجين⁽³⁾. كما تم موضعة الجارية في مناخ تاريخي من العبودية التركية لدرجة أن كثيراً من الأميركيين عدوا [العبودية التركية] على نحو مقارن، بوصفها أكثر اعتدالاً من العبودية العنصرية في جنوب الولايات المتحدة.

(1) «جارية باورز اليونانية في سانت لويس»، [صحيفة] ذا ناشونال إيرا (16 كانون الثاني 1851).

(2) لمزيد حول حكاية ابنة يفتاح، أنظر سفر القضاة: 29-40. (المترجم).

(3) بِلن، نساء وشقيقات، 122.

وخلال ذات الأعوام التي طافت فيها الجارية اليونانية أرجاء الولايات المتحدة، أصدر باي تونس وسلطان تركيا مراسيم علنية تحرم تجارة الرقيق وتجلباتها المختلفة في أسواق الرقيق الحضرية (انظر الفصل الثالث). وبناء عليه، فإن مشهد الجارية اليونانية قد أضفى بعداً محلياً وعالمياً على سوق الرقيق الإسلامية في ذات الوقت الذي قلق فيه المتنافسون عن إلغاء الرق من الكيفية التي سوف يؤثر زوالها الوشيك على سرعة إلغاء العبودية الأميركية. وتمت الإشارة إلى هذه الصلة في مراجعة نقدية تناولت [تمثال] الجارية اليونانية، والتي تقول: «إنها لحقيقة مخزية أنه في ذات الوقت الذي أزيل فيه نظام [العبودية] الملعون الذي نشأت منه [أسواق الرقيق] فإنها لا تزال تلتطخ أجزاء من أرضنا المسيحية، وربما تُدنس المزيد، في هذه اللحظة الصاخبة»⁽¹⁾. في الواقع، إن دفع رسوم دخول من أجل مشاهدة الجارية اليونانية قد أضفى بعداً محلياً على الزيارات الغريبة التي قام بها الرحالة الغربيون، بشكل متكرر، (والتي تناقصت في الزمن الراهن)، إلى أسواق الرقيق في الأراضي الإسلامية، بدلاً من [أجنحة] الحرير التي سُدت في وجوههم. وعبر نقل الأخبار إلى الأمة بواسطة النوع الأدبي الشعبي لسرديات الرحلات في الشرق الأدنى، صورت هذه اللقاءات استجابات الرواة تجاه الظهور العمومي لنساء من أعراق مختلفة وهن يرتدين ثياباً مُبتذلة⁽²⁾ في حالات مختلفة. وعندما حظي الرحالة برؤية النساء في أسواق الرقيق في تركيا، فإن الإماء اللواتي جذبن انتباههم كُنّ المسلمات القادِمات من أراضي القوقاز وبلاد الشركس وجورجيا. ولقد حاكى السرد التقليدي لتلك الزيارات (والتي انجذب الرحالة من خلالها تجاه معاينة الإماء الفانقات الجمال) وصايا النعمة [الشعبية] الفاضلة التي حُضت الجمهور على مشاهدة الجارية اليونانية⁽³⁾.

(1) [صحيفة] إيسبورت سينتيل (23 آب 1848)، وردت في [مقالة] غرين، «جارية باورز اليونانية»، 38.

(2) Dishabille: تلك الثياب العادية (أو بعضاً منها) والتي يرتديها المرء في البيت سواء للقيام بالأعمال المنزلية أو للنوم. (المترجم).

(3) كانت روايات زيارات أسواق الرقيق ملمحاً شائعاً في سرديات الرحلات التي تمت إلى الشرق الأدنى. انظر، على سبيل المثال، [كتاب] وولتر كولين، السفينة والشاطئ: أو، صفحات من يوميات رحلة إلى الشرق (نيويورك: ليفيت، لورد، آند كومباني، 1835)، 78-82؛ [كتاب] جيمس دي كاي، صور قلمية موجزة في تركيا في 1831 و 1832 (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1833)، 276-81؛ [كتاب] جون بي. ديبين، مشاهدات في الشرق، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1845)، المجلد الأول: 9-10؛ [كتاب] جورج جونز، رحلات قصيرة إلى القاهرة والقدس ودمشق وبلبيك (نيويورك: فان نوستراند وداويت، 1836)، 74؛ [كتاب] ستيفن سي. ماسيت، «تطوُّف»، أو، ما رآه «جيمس بايس» أحد سكان بايسفيل، وأقدم على فعله (نيويورك: جورج كارلتن، 1863)، 89-90؛ [كتاب] ديفيد ميلر، يوميات رحلات في مصر وشبه الجزيرة العربية والأرض المقدسة، الطبعة الثالثة (نيويورك: إتش. لودوغ، 1847)، 183-40؛ [كتاب] فالتاين مت، رحلات =

لم يكن النجاح الهائل الذي حققته الجارية اليونانية، إذن، يكمن في طريقة تعزيزها لمشروع حركة إلغاء الرق، بل في الكيفية التي سلطت فيها الضوء على نقد نأى بنفسه عن السياسات المحلية متناولاً جغرافيةً عثمانية غربية. تحولت مشاعر التعاطف مع ضحايا العبودية من [التعاطف] مع الإماء السوداوات داخل حدود الأمة [الأميركية] إلى [التعاطف] مع الجمال الأنثوي الأبيض الغريب الذي تجسد في الشركسيات القوقازيات. وعلى هذه الشاكلة، صعدت الإسلاموية الطاقات الثقافية لنزعة إلغاء الرق محولة إياها إلى مزيد من التوق الغريب تجاه الخلاص الفروسي والتحرير الرومانتيكي للذين قيداً تطرفها، على نحو كبير، بعزلها عن الإصلاحات السياسية لحقوق المرأة وإعتاق العبيد المتحدرين من أصول أفريقية على حد سواء.

بيد أن هذا التماثل القوقازي قد أثار مشاعر قلق جديدة حتى ولو بدد مشاعر أخرى. ورغم أن بلاد الشركس قد نالت استقلالها عن العثمانيين في ذات الوقت الذي استقلت فيه اليونان (وواصلت مقاومتها للسيطرة الروسية، خاصة تحت إمرة الثائر [الإمام] شامل Shamy) الذي صُور بطريقة رومانتيكية في أساليب التعبير الشعبية لخمسينيات القرن التاسع عشر)، فإن قاطني [تلك البلاد] ظلوا مسلمين تعذّر [على الرحالة الأميركيين] الوصول إليهم، والذين اشتهروا باستغلال بناتهم ببيعهن، عن طيب خاطر، لِرّفد [أجنحة] الحرم [السلطانية]⁽¹⁾. كما عملت الدّروة الرمزية للجمال الأبيض، بطاقاته الجينية والجنسية، مورداً لرّفد إمبراطورية السلطان الحسنية، والتي عدها كثير من الغربيين البيض إهانةً مستهجنةً لكبريائهم وبسالتهم. وثمة، هنا، مثلما في معاينة الجارية اليونانية، مسألة تحرير رمزية استطاع الرجال الشماليون، من خلالها، الانهماك في الخطاب البلاغي الثقافي لـ [حركة] إلغاء الرق من دون التصدي، مباشرة، لقضايا المساواة العرقية. أثار ذلك الوضع تخيلات ذكورية

= في أوروبا والشرق (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1842)، 389-91؛ [كتاب] ستيفن أولين، رحلات، المجلد الأول: 61؛ [كتاب] صمويل آي. برايم، رحلات في أوروبا والشرق، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1856)، المجلد الثاني: 258-60؛ [كتاب] فرانسيس شرويدر، شواطئ المتوسط، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1846)، المجلد الثاني: 55-60؛ [كتاب] توماس ولز، رسائل عن فلسطين (بوسطن: بي. بي. موسي، 1846)، 265-9. وبعد إعادة طبع صورة لسوق رقيق في القسطنطينية، علقت صحيفة فريديريك دوغلاس، ذا نورث ستار، قائلة: «ونستطيع رؤية مثل تلك المشاهد في أرضنا الحرة، آلاف المرات في السنة الواحدة» (14 أيلول 1849).

(1) انظر، على سبيل المثال، [مقالة] أستير وذرالد، «العروس الشركسية»، غراهام ليبير آند جيتلمنز ماغازين، العدد 18 (آذار

أوروأميركية تتعلق بتحرير السبايا البيضاء من براثن المسلمين، وهي رؤية أتمت الرغبة السياسية والدينية الساعية إلى استبدال الانحطاط العثماني وتبطله بالقوة الغربية ومثابرتها. كانت هذه الثيمة الرومانتيكية لـ «خطف [الشركسيات] من [جناح] الحرم» موضوعة مركزية للإسلاموية الغربية (كانت عنوان أوبرا ألفها موتسارت⁽¹⁾) ورؤيتها البروميثوسية promethean للتحرير الفروسي، والتي تجسدت في بحث تاجي، راوي ملقّل، عن يِلّلا في [رواية] ماردِي، مما وفر وسيلة مخوفة بالمخاطر لتمثيل هوية ذكورية أميركية أكثر عالمية. ولتحرير مخيالاتهم من العبودية المدركة للسلطة الأنثوية الأخلاقية في المنزل، سعى الذكور إلى ميادين مشرقية بديلة بطرائق أتاحت لهم استعادة سلطتهم الأبوية وإجازة الرؤى الحسية المتعلقة بالجمال الأنثوي. وعبر تحويل القوة الثقافية للرجولة الإسلامية إلى تخيلات لفروسيته الخاصة، أعاد الأميركيون البيض تأسيس أصالتهم العرقية، دفعة واحدة، على أسس أكثر غرابة، معززين سلطتهم بعمارستها على الأجانب والنساء، ومتعاملين، على نحو متخيل، مع الغيرية العنيدة للإسلام. غير أنهم، وعبر إنجاز كل ذلك، قد أخفوا تلك القوة بوصفها جزءاً من الرومانسية الوجدانية لـ [حركة] الإصلاح. وبذلك، فإن موقف الإسلاموية العابر للحدود قد ساعد بعض الأميركيين على انتحال الطاقات العالمية للأصالة المشرقية بوصفها جزءاً من ذخيرة الرجولة الكوزموبوليتانية التي أعيد تنشيط طاقاتها من جديد. تتعارض هذه الإمبريالية المتخيلة مع مفهوم آمي كابلان لـ «[النزعة] المحلية الجلية»، والتي اشتمل عملها الثقافي على «مفاهيم <مُحدثة> للأجنبي الذي يمكن تخيل الأمة - [وهي تعمل] ضده - بوصفها مسكناً [واحداً]»⁽²⁾. كما عملت الحدود المشرقية للشرق الإسلامي كنطاق غريب لعزل الضغوط المحلية، [وعملية] إضفاء بُعد رومانتيكي على تحرير العبيد، عن الإيديولوجيات المقيدة، وكوسيلة لتصدير الملازمة العالمية لـ [مفهوم] «الحياة المنزلية».

(1) إشارة إلى أوبرا «Die Entführung aus dem Serail» (الخطف من [جناح] الحرم)، وهي أوبرا في ثلاثة فصول كتبها موتسارت سنة 1782. (المترجم).

(2) آمي كابلان، «[النزعة] المحلية الجلية»، [وردت] في مستقبل الدراسات الأميركية، تحرير دونالد بيس وروبن ويغن (دورام، كارولينا الشمالية: مطبعة جامع ديوك، 2002)، 112.

ثورة البلومر: سراويل تركية وحرية أنثوية

لم يكن الرجال الأميركيون هم الوحيدون الذين تقمصوا الأمثلة المشرقية للتعبير عن رغباتهم الجنوسية؛ فقد حاولت النساء تبني تعابير ثقافية إسلاموية كموارد للارتقاء باهتماماتهن أيضاً. فبعد سنتين على تطواف الجارية اليونانية أمام الجماهير الأميركية، اكتسح أرجاء البلاد هوسٌ استجاب لبعد مختلف من عبودية الجسد الأنثوي. لقد عاين بعض النقاد عري الجارية اليونانية داعين إلى ضرورة كساء ذلك العري بـ [ثياب] وجدانية، لكن كثيراً من المنافحات عن حقوق المرأة بدأن في الاحتجاج، على نحو فعال، ضد أعراف الأزياء الأنثوية السائدة التي ترمز إلى قيودهن الاجتماعية. أخضع زي ثوب «الهرم العظيم Great Pyramid» الجسد الأنثوي لنحو عشرة أرتالٍ إلى خمسة عشر رطلاً من مواد تصنعُ نحو ست تنانير بأرداف مستعارة مُبطنة تصنع من ثماني عشرة إلى عشرين ياردة من [نسيج] الفانيلا flannel أو الموسلين المنشئ. كما أن المشدات الحريرية المشدودة على الخصر والردفين - والمصنوعة، أحياناً، من عظام الحيتان، والتي هي ضرورية لمنع سقوط هذا الثقل عن الجسد - قد زادت في تقييد حرية حركة [المرأة]. (لقد سخر ملغل، في موبى-دك، من عالم الأزياء، هذا، حيث تتلاقى المرأة و[أنثى] الحوت، فعلياً، عبر تصوير الحوت الذكر كـ «عثماني مُترَف» و«حريمه» بوصفن إناناً أرسقراطيات «رقيقات على نحو ما» بخصورهن التي من ثمانية عشر قدماً⁽¹⁾). وكانت موضحة ارتداء الهُدُب التي تمتد إلى الأرض قد جعلت المشي في الشوارع، ناهيك عن الهجرة غرباً، تحدياً لعادات النظافة Cleanliness والتقدم Progress على حد سواء. سعت حركة إصلاح طرائق الأزياء إلى تحرير الجسد الأنثوي من طغيان هذه الأزياء لصالح الترويج العملي للصحة الجسدية. جادلت لوكريتيا مَت - مثلما فعلت ماري وولستونكرافت - إن النساء، بإعلانهن من شأن الموضة والجمال المادي على المزايا الأخرى، علاوة على خضوعهن إلى سلطة الرجال، قد سلمن بحسية جناح الحريم المفسدة⁽²⁾.

ولقد نالت أكثر المحاولات البارزة في حركة إصلاح طرائق الأزياء، إبان منتصف القرن التاسع عشر، والتي تمثلت في تبني ما بات يعرف بـ «زي البلومر»، شهرةً سيئة في 1851-2،

(1) هيرمن ملغل، موبى-دك (إيفانسن، إلينوي: مطبعة جامعة نورثوسترن؛ شيكاغو، إلينوي: مكتبة نيوبيري، 1988)، 30-328.

(2) لوكريتيا إيه. مَت، «الزي الجديد»، [مجلة] دَاليي [السوسنة]، العدد الثالث (أيلول 1851)، 66-7.

وساهمت في جدل واسع حول الحرية الأنثوية وأزيائها. سُمي الزي، بذلك [الاسم]، تيمناً بأميليا جنكس بلومر، التي كانت من أوائل المنافحين عن إصلاح طرائق الأزياء السائدة، ومحررة ذايلي - المجلة الاعتدالية المكرسة للنساء، والتي نشرت بسنيكا فولز، في نيويورك، حيث هتفن عالياً، على صفحاتها، دفاعاً عن استقلالهن الذي نصت عليه وثيقة «إعلان حقوق المرأة» (1848). تكون الزي من سراويل تركي (مُكونه الأشد إثارة للجدل) مُتهدل مزموّم عند الكاحل، وهو أسلوب مستوحى، على الأرجح، من الثياب العملية التي كان يرتديها نزلاء المصححات (الشكل 6. 7). تركزت جُل النقمة التي انصبت على زي البلومر حول فكرة أن ارتداء البنطال كان حكراً على الرجال، وأن النساء - حين يمنحن أنفسهن ذلك الامتياز العلني - فإنهن ينتهكن، على نحو غير محتشم، نطاق [طبيعة] جنسهن المختلفة الخانعة. وكان جزء من قوة البلومر الكامنة ماثلاً في تحريره الرمزي للنساء من واجباتهن التقليدية عبر تزويدهن، على نحو واقعي، بـ [زي] يمكنهن من المشي على أقدامهن، ومن ثم لعب مزيد من الأدوار العمومية الفاعلة⁽¹⁾. وخلافاً للجارية اليونانية التي ظلت جامدة في [تمثالها] المرم، طافت النساء في أزياء البلومر بثياب رمزت إلى استقلالهن عن القيود الثقافية السائدة.

لقد احتفي بسروال زي [البلومر] بوصفه عملياً، على نحو أكثر، من الثياب الأنثوية

(1) تشتمل التحليلات الأكاديمية لزي البلومر على: [مقالة] غايل في. فنر، «السراويل التحتية Pantalets» و«السراويل trousers التركية»: تشكيل الحرية في أميركا منتصف القرن التاسع عشر»، [مجلة] الدراسات النسوية، العدد 23 (ربيع 1997): 110-40؛ [مقالة] غايل في. فنر، «البناطيل Pantaloon في الحياة العمومية: حقوق المرأة والثياب المتحررة»، [وردت] في [كتاب] البناطيل وقود/ها: حركة إصلاح طرائق الأزياء السائدة في الولايات المتحدة (كنت، أوهايو: مطبعة جامعة ولاية كنت، 2001)، 79-101؛ [مقالة] قلق في جنة عدن، المتاعب التي أثارها حواء: النساء والبناطيل والاشتراكية الطوباوية في أميركا القرن التاسع عشر»، [وردت] في [كتاب] إثارات الأناقة: مقالات منتخبة حول الموضة، تحرير جوليت آش وإليزابيث ولسن (بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1993)، 200-12؛ [مقالة] كيت لك، «البناطيل: [الحركة] النسوية في أميركا القرن التاسع عشر»، [وردت] في [كتاب] المُخضر الجنوسي، تحرير بات كيرك (مانشستر ونيويورك: مطبعة جامعة مانشستر، 1996)، 141-52؛ [مقالة] آن كِسْلَمَن، «بزة الحرية: [الحركة] النسوية وإصلاح طرائق الأزياء السائدة في الولايات المتحدة، 1848-1875»، في [مجلة] الجنوسة والمجتمع، العدد الخامس (كانون الأول 1991): 495-510؛ [مقالة] جانيت سي. وروبرت إتش. لويز، «دراسة حالة: زي البلومر»، [وردت] في [كتاب] قوة الأزياء: معنى الأزياء في المجتمع الأمريكي (إنجلود كلفنس، نيو جيرسي: برنيس-هول، 1981)، 246-59؛ [كتاب] تشارلز نلسن غاتي، فتيات البلومر (نيويورك: كوكو-د-ناكان، 1968)، [كتاب] جيمس لأفر، الثياب (لندن: برووك بليشنغ، 1952)، 153-71؛ [مقالة] بُول فتوت، «أميليا بلومر والبلومرية Bloomerism»، [وردت] في فصلية الجمعية التاريخية بنيويورك، العدد 36 (تشرين الأول 1952): 360-73.



الشكل 6. 7. أميليا بلومر في سروال تركي بوصفه «زياً أميركياً». مجلة الشفاء بالماء، العدد 12 (تشرين الأول 1851)، 96. مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية.

التقليدية، وعيب عليه أنه أكثر «ذكورية» منها. كما أضافت حقيقة معانيته، بوصفه تركياً، بـعداً إسلاموياً مهماً إلى التحدي الثقافي لزي البلومر. وعندما تُقيّم النساء حقبة إصلاح طرائق الثياب السائدة، هذه، في مذكراتهن، فإن إليزابيث كادي سانتن تنوه أن البلومر كان «محاكاة، في جزء منه، للأسلوب التركي»؛ أما إليزابيث سميث ملر - التي اعتقدت كثيرات من المنافحات عن حقوق المرأة أنها هي التي أطلقت الزي - فتدون قائلة إن أول أفعالها

المتمردة كان ارتداء سروال تركي⁽¹⁾. كما نوه مؤرخو حركة إصلاح طرائق الأزياء السائدة بعناصر الزي المشرقية. زعمت آمي كِسِلْمَنْ أن التصميم كان «على شاكلة أثواب المسلمات»، وأولته ماري نيوتن بوصفه متأثراً بـ «الصور الشعبية للجماليات اللواتي يذبن في السراويل التركية التي [انتشرت] عقب الإعجاب بـ [مجازفات الشاعر الإنجليزي] بايرون، وبعد الفتح الفرنسي للجزائر»⁽²⁾. لقد جادل غَايل في. فِشَر، العالم الذي انكب تماماً على دراسة هذا البعد، أن تضمين الأزياء التركية في حركة إصلاح طرائق الأزياء السائدة كان، في المقام الأول، وسيلةً لصرف الانتباه عن العناصر الذكورية في الزي الجديد. ويتضح تحول أزياء البلومر إلى ساحة للتنافس الثقافي في أغنية رددت اللازمة: «آه! سوف يأخذ الشيطان الذي، / ابتدع السراويل التركية أول مرة»⁽³⁾. تكشف موضوعة البلومر عن تجلٍ مادي للإسلاموية الأميركية في حركة الإصلاح إبان حقبة ما قبل الحرب ولقد أفادت المدونات الإسلامية من الانتحال الجنوسي المعقد والمتضارب الذي مارسه أزياء البلومر [ضد طرائق الأزياء الذكورية] بحيث تحول مثل تركيا المعارض، بوصفها اللجنة الغربية للعبودية، إلى مورد محلي لتشكيل مزيد من الأمثلة العالمية للحرية.

إن قول غَايل في. فِشَر أن مظاهر الزي الإسلامية بدت وكأنها [صُممت] لإخراص صوت التطرف ضد [تبني النساء] للسراويل [الذكورية]؛ وجعل حركة إصلاح [طرائق الأزياء السادة] تبدو محافظة، على نحو أكثر [مما تبدو عليه]، هو قول صحيح في ظاهر معناه. ولقد استفادت السراويل التركية من الأزياء الثقافية السائدة للجمال الأنثوي المشرقي، موسعة من نطاق استخدام مخزون الإكسسوارات المشرقية كالشالات والخُمر والأردية، ليس إلا. فضلاً عن ذلك، فإن الصورة النمطية لخضوع المرأة المشرقية التام لم يفرض أية تهديد وشيك للسلطة السياسية الذكورية. كما أن تبني تلك الأزياء قد جسد الرغبة الإنجليزية [البروتستانتية]

(1) إليزابيث سميث بلر، «ملاحظات حول ثياب المرأة، ومدونة تجربة شخصية»، [مجلة] أُرَبِنَا (أيلول 1892)، 491-5. أنظر [مقالة] «السيدة كِبِيل وزبها الجديد»، [مجلة] ذَا لِي، العدد الأول (1 كانون الأول 1849) و[مقالة] «الزي التركي»، هَارْبِرز نِيُونْظِلِي مَآغَازِين، العدد 14 (نموز 1851): 288.

(2) كِسِلْمَنْ، «بزة الحرية»، 38؛ [كتاب] ستيلاماري نيوتن. الصحة والفن والمنطق: الداعون إلى إصلاح طرائق الأزياء السائدة في القرن التاسع عشر (لندن: جون موراي، 1974)، 4.

(3) [أغنية] «زي البلومر»، والتي غنيت في جورج تاون، بالعاصمة واشنطن، في حزيران 1851، [وردت] في [مقالة] جانيت سي. وروبرت إتش. لويز، «صراع الجنسين: الأزياء في أميركا القرن التاسع عشر»، [مجلة الثقافة الشعبية، العدد 13 (ربيع 1980): 583.

للأميركيات في أن يكن أمثلةً تحررٍ بالنسبة إلى شقيقاتهن المشرقيات⁽¹⁾. في الواقع، حظيت الأزياء المشرقية بشروعيتها عبر ربطها بالأزياء المسيحية المبكرة. ولكن هذه العوامل المحافظة قد أخفقت في استبدال الدلالات المنتهكة لرمزية طرائق الأزياء [الجديدة] المبتدعة. وفيما وفر الزي [الجديد] الحرية للنساء عبر خصائصه الطبيعية العملية واستخفافه بالأزياء التقليدية، فإنه رمز إلى مزيد من الحرية الراديكالية بانتحاله التخيلات المعتقدة التي ارتبطت بالمخيل الإسلاموي. فعبر ارتدائهن البلور، تبنت النساء، على نحو نقدي، بعض الامتيازات التحررية التي حظي بها الرجال أثناء ترحالهم في الشرق الأدنى، والتي عبروا عنها في الصور المثالية التي منحوها للأدوار الجنوسية الإسلامية. لقد دل تبني أحد الأمثلة التركية على شكل عميق أكثر انتهاكية للتحرر الإسلاموي، بالنسبة إلى النساء، لأنه أعاد موضوعة [جناح] الحريم، بوصفه مكاناً عمومياً للقوة الأنثوية، أكثر من كونه عالماً منعزلاً للتخيلات [الحسية] الذكورية.

كما استرعى ارتداء السراويل التركية، علانيةً، الانتباه إلى الطرائق التي عكست، من خلالها، معاملة الرجال الأميركيين للمرأة، صوراً إسلاموية للطغيان التركي. تمكنت المرأة، بارتدائها الثياب المشرقية، من الولوج إلى نظام رمزي تحدى، على نحو مباشر، العالم الرومانتيكي للتخيلات الذكورية الثقافية المتعلقة بالقوة الجنوسية التي احتفظ بها الرحالة الأميركيون howadjis لأنفسهم.

وقد تبدو الفكرة القائلة إن أشكال الأزياء المشرقية يمكن لها أن تعظم الحرية لدى الأميركيين [فكرة] تقاوم الصورة النمطية القارة حول الخط من قدر النساء المسلمات، والتي صورتها المفاهيم القومية في الحقبة المبكرة (أنظر الفصل الأول)، والمخيل السياسي لأوائل القرن الحادي والعشرين على حد سواء. ومع ذلك، فإن بعض الرحالة الأميركيين إلى الشرق الأدنى - والذين أكدوا [تلك] الاكتشافات، قبل قرن من الليدي ماري مونتغيو - قد مجدوا حرية التنقل والحركة التي تمتعت بها التركيات، حين قارنوها بالصرامة المُقيدة للواجبات المنزلية الأميركية. كان ديفد بورتر، السفير الأميركي في القسطنطينية لاثنتي عشرة سنة (وواضع تصاميم نصب طرابلس الذي تناولناه بالنقاش في الفصل الأول) قادراً على القول،

(1) ريتشارد مارتين وهارولد كودا، الاستشراق: رؤى الشرق في الأزياء الغربية (نيويورك: متحف المتروبوليتان للفنون،

بعد مضي بضع سنين هناك، أن «التركيات أكثر حرية من كل نساء العالم»⁽¹⁾. كما كانت الرحالة كارولان باين قادرة على توفير منظور أثوي وتأكيد مزايا نمط الحياة الأنثوية، قائلة: «من النادر أن يغريهن مقايضة حريتهن» [النثالية وإعفانهن] من الواجبات الحياتية المتمتة، والتي هي ذروة السعادة»⁽²⁾. وغالباً ما عززت الزيارات الشعبية إلى المنتجعات الصحية في القسطنطينية، والتي كانت تُسمى «المياه العذبة Sweet Waters» (حيث كان يُسمح للنساء بالاختلاط الاجتماعي بالرجال) مزايم صحة العلاقات الاجتماعية التركية. وكان الدكتور جيمس دي كاي قادراً على الانضمام إلى نزهة تركيات في الريف قرب القسطنطينية، وتبيان (مأخوذاً بحرية تنقل النساء علانية) أن نساء الطبقة الوسطى في تركيا «يتمتعن بمزيد من الحرية أكثر من [نساء] البلدان الأوروبية والأميركية الأخرى»⁽³⁾.

لقد قاوم كثير من الرجال، على نحو فعال، [النزعة] الإسلامية الإقحامية للزي [الجديد] لأنه أعاد تركيز مفاهيمهم المثالية المتعلقة بالجمال الأثوي المشرقي على الأميركيات اللواتي تحدين السلطة الذكورية على نحو فاعل. لعب البلومر، بحذق ومهارة، في خيال الاستحواذ الذكوري [على النساء]، لكنه أبطل مفعول [نزعتهم] الرومانتيكية، على نحو منتهك، بتحويل حورياته السماويات إلى متمرعات منافحات عن حقوق المرأة. عثر الرجال على طرائق كثيرة لازدراء العناصر التركية للزي بوصفها تعبيراً عن تحرير المرأة. جادل بعض النقاد أنه كان من غير اللائق أن تبني الأميركيات زي الهمجيين على نحو علني. كما سخرت إحدى افتتاحيات الصحف من أسلوبه الهمجين المنتهك، فيما تسير الأميركية المنادية بتحرير المرأة، نحو حربها المقدسة، تحت رداء زوجها مما يميزها [عن الأخريات]»⁽⁴⁾. وكتب منتقد آخر لزي البلومر في [صحيفة] نيكربكر، سنة 1852، قائلاً: «هل تصنع حريم الشرق أزياء سيدات الغرب؟ هل تخلينا عن باريس، باريس الحببية المبهجة! لصالح الباب العالي وصانعي [الثياب] من ذوي

(1) ديفيد بورتر، القسطنطينية وجوارها، مجلدان (نيويورك: هاربر آند برذرز، 1835)، المجلد الأول: 32.

(2) كارولان باين، الخيمة و[جناح] الحرم: ملحوظات حول رحلة مشرقية (نيويورك: دي. أبلتن آند كومباني، 1859)، 21.

(3) جيمس دي كاي، صور قلمية موجزة في تركيا في 1831 و1832 (نيويورك: جيه. آند جيه. هاربر، 1833)، 125-6، 269-70، 208. وكان هذا الأمر دليلاً على ما عده دي كاي «الاحترام العظيم الذي يكنه الأتراك للجنس الأنثوي عامة»

(208).

(4) «زي السيدات»، دأ تكاريت تباغ [خروج السفرة] (26 حزيران 1851): 4.

اللحي الزرقاء في القسطنطينية؟»⁽¹⁾. وأول محرر إحدى الصحف، في مقالة بعنوان «الزي الجديد»، البلومر، على نحو هزلي، بوصفه دعوة إلى المغامرات الرومانسية.

لا شك أن زي البلومر هو تطور مجتمعي لزي الأنثى. إنه خفيف ورشيق وملائكي يتفق مع المظهر الأنثوي تماماً. وسوف يرحب به جميع عشاق الذوق والنقاء في عالم الأزياء. فلطالما تم تمجيد المشرقيات لجمالهن وعاداتهن الحميدة وملابسهن الفاخرة الرائعة. ولسوف تكون أنهارنا الآن القرن الذهبي⁽²⁾؛ ووديانا وداي المياه العذبة، وبحارنا بحراً بسفور العاصمة التركية. ستكون أية رحلة إلى القسطنطينية عبثاً. نستطيع الآن أن نقبل في السرايق الزاهي، وأن ننزل على المياه المضاء بنور القمر في القوارب المضاء! هيا، أيتها السيدات، تقدمن بشياكن البهية، مُزدانات بورود الذهب وأوراق الأشجار الفضية، وأدخلن السرور على قلوبنا بابتساماتكن العذبة⁽³⁾!

ولقد استجابت النساء الداعيات إلى إصلاح طرائق الأزياء بسرعة تجاه مشاعر الازدراء التي أغدقت على البلومر. زعمت غريس غرينود أن اللواتي يرتدينه «قد تحررن [من قيودهن] بامتيازات إسلامية»، متحديّة فروسية متقديها من الرجال الذين جادلوا أن أزياء البلومر قد «استحوذت على شارة الكرامة والسيادة الذكورية ورمزها»، فقالت مجادلةً: «لا أشك في أن المسلم النبيل، المسلم الأنيق، الذي هو أكثر أناقة من المسيحيين القابعين وراء الأطلنطي، لا يمتلك حس المديح اللائق»⁽⁴⁾. كما سعت نسوة أخريات إلى طمس جينولوجيا الزي المشرقية، بكل ما في الكلمة من معنى، عبر التشديد على أن «الزي الذي نصحننا بارتدائه ليس تركياً

(1) البلومرية: مقالة، ذا نيكريكر [نيويورك]، العدد 40 (أيلول 1852): 241.

(2) خليج يتجه من البسفور غرباً فيشطر القسم الأوروبي من مدينة إسطنبول إلى قسمين. (المترجم).

(3) دانيال ماكدونالد، تاريخ القرن العشرين لقاطعة مارشال (شيكاغو: لويس بيلشغ كومباني، 1908)، 192. قرأ صموئيل ككس، أثناء ترحاله في الإمبراطورية العثمانية، صحفاً أميركية تضمنت أخباراً حول تبني أزياء «تركية» مشابهة لتلك التي شهدناها منتشرة من حوله. ككس، كستناء الحصان خارجاً، أو تطواف في أوروبا والشرق (نيويورك: جي. بي. بتم، 1852)، 231.

(4) غريس غرينود، ذا ناشونال إيرا، العدد الخامس (2 تشرين الأول 1851)، 158.

ولا فارسياً، بل أميركي؛ [فهو] ثمرة رغباتنا، ونتاج مهارتنا، ورمز استقلالنا»⁽¹⁾. لقد أخفقت حركة إصلاح طرائق الأزياء السائدة في أوائل خمسينيات القرن التاسع عشر، لأن الصحافة صورت زي البلومر، على نحو كاريكاتوري لا يرحم، لدرجة كيل الشتائم في الشوارع للنساء اللواتي كن يرتدينه. وسرعان ما تخلت معظم النساء اللواتي تبين البلومر عن ارتدائه لأنه صرف الانتباه بعيداً عن القضايا المركزية المتعلقة بحقوق المرأة. أقرت إليزابيث كادي سانتن أن «ذلك هو طغيان العُرف السائد، إن الهروب من المراقبة المستمرة، والانتقاد، والسخرية، والمضايقة، والغوغاء، واحدة تلو الأخرى، قد أعادنا إلى العبودية القديمة وقَبَر الحرية إلى الأبد»⁽²⁾. ولقد ضمن الازدعان للأزياء التقليدية إخفاق مساعي منتصف القرن التاسع عشر، هذه، لإصلاح طرائق الأزياء السائدة. وبعد أن ذوى عنفوان ارتداء البلومر في 1853، وحتى إعادة تبنيه، إبان الهوس بركوب الدراجات النارية في خمسينيات القرن التاسع عشر، أصبح ينظر إلى زي البلومر بوصفه تعبيراً عن الحب المتحرر، أكثر من كونه رمزاً لحقوق المرأة، وهو موقف عزز وجهات النظر التقليدية حول حسية [جناح] الحريم التركي وليس السلطة المخولة إلى نسائه.

أبهة الجندي الزواوي العابرة للحدود القومية

دلت بورتريهات عاموس لورنس وبايارد تيلر كيف منح رجال الصفوة الأميركية أنفسهم امتيازات مشرقية في شكل ثياب مستوحاة من الثقافات الإسلامية. صورت أحداث أزياء البلومر، على نحو مثير، الطرائق التي عملت الإسلاموية، من خلالها، كموضع رمزي لمفاوضة التعابير الأميركية المتنازع عليها والمتعلقة بالحرية الجنوسية، خاصة التوق إلى الحرية الأنثوية. ومع ذلك، فإن الاستثمار الأميركي الأشمل، إبان منتصف القرن التاسع عشر، في الملابس الإسلامية حدث خلال الحرب الأهلية، حين تبنت قوات كلا الجانبين المتحاربين زياً مشرقياً تمثل في ظاهرة ارتداء البزة الزواوية. روت صحيفة النيويورك تايمز، في تموز 1860،

(1) انظر «القرار» [الذي اتخذته مجموعة من النسوة اللواتي اجتمعن بـ] هُوب تشابل [كنيسة الأمل]، في نيويورك، سنة 1851، [والذي ورد] في [مقالة] جانيت سي. وروبرت لويز، «حرب الجنسين»، 584؛ مجلة الشفاء بالاء، العدد الثاني (كانون الأول 1851): 135.

(2) «ذكريات إي. سي. إس.»، [وردت] في تاريخ حق التصويت للنساء، تحرير إليزابيث كادي سانتن، سوزان بي. أنتوني، وماتيلدا جوسلين غيج (نيويورك: فاوكر وولز، 1881)، 469-471، 864.

عن إحساس جديد يكتسح المدينة: «لقد أصبح اسم «زواوي» كلمة مألوفة... نرى، في واجهات عرض الحوانيت، قبعات وقلنسوات ومعاطف وعكازات وشمسيات وأحذية زواوية». كانت المقالة تصف الاستجابة الشعبية تجاه الجولة الشرقية الحديثة لـ [شركة الأغرار الزواوين الأميركيين، وهي شركة عسكرية تطوعية، عالية الانضباط، تقع في شيكاغو، يرتدي أفرادها بزات جزائرية زاهية. «كان زيهم فاتناً إلى حد بعيد»، قالت إحدى الروايات الصحفية، كان «الطربوش الفاخر، السترة المفتوحة الصدر، السروال الفضفاض الذي يصل إلى ربة الساق ملتفاً في طيات، الجزمة الضخمة، وأسلوب عموم الزي العملي الأنيق، مصمماً كي يخطف الأبصار ويهيج المشاعر ويثير في ذهن الناظر مشهداً لا ينسى»⁽¹⁾. كان قائد هؤلاء العسكريين الأغرار هو الكولونيل إلمر إفرايم إلزورث، الرجل المسؤول عن إطلاق الولع الشديد بالزة الزواوية التي انتشرت في الشمال والجنوب، على حد سواء، والأمة على شفير الحرب في 1860. رأى إلزورث اليافع روحاً رومانتيكية في المآثر العسكرية أكثر من مزاول الأعمال التجارية، أو ممارسة الحمامة، فاستحوذت عليه فكرة تأسيس شركات من المتطوعين العسكريين والترويج لها، وهي مُتَنَفَّسٌ استجمامي أخوي لتحفيز الشباب في خمسينيات القرن التاسع عشر. قرر إلزورث تبني بزة الزواوين وتمريناتهم العسكرية، بعد أن تنهى إلى مسامعه صيت الزواوين الفرنسيين الذين قاتلوا في حرب القرم، والحروب الفرنسية النمساوية في خمسينيات القرن التاسع عشر، إذ سردت المجلات المصورة مآثرهم البطولية. وبعد تنظيم رجاله، من دون كلل أو ملل، حتى أصبحوا قادرين على إدهاش جمهورهم بقدراتهم الرياضية النشطة، فضلاً عن أزيائهم الفاتنة، طاف إلزورث عشرين مدينة، شرق الولايات المتحدة، بعروض جماهيرية حاشدة، والتي اشتملت على زيارات إلى البيت الأبيض و[الأكاديمية العسكرية] في وست بونت. أعلن أحد المراسلين الصحفيين، في ميتشغان، (وبنبرة متكررة): إن «كمال تمريناتهم يتعذر تخيله»، واصفاً العرض على أنه «عرض مذهل من الحيوية والقدرة على التحمل» أثار «مسرة لا تُحَد»⁽²⁾. وفرت غرائبية بزة

(1) «الزواوين: تمريناتهم في أكاديمية الموسيقى. جمهور متحمس هائل»، صحيفة النيويورك تايمز (20 تموز 1860).

(2) تشارلز إيه. إنغرام، إلمر إفرايم إلزورث وزواويو 1861 (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1925)، 69؛ ميرديث إم. دنش، «تذكروا إلزورث! أول بطل من شيكاغو في الحرب الأهلية الأميركية»، [مجلة] تاريخ شيكاغو، العدد 11 (1982):

الزواوين وتمريناتهم نظرة رومانتيكية للحياة العسكرية التي ساعدت، في آخر المطاف، على تخفيف التطوع في ما يزيد عن خمسين وحدة زواوية في جيوش الاتحاد الكونفدرالي التي قاتلت في جميع حملات الحرب العسكرية: من [معركة] بل رَن Bull Run إلى [معركة] أبوماتوكس Appomattox. كان الزوورث واحداً من أول ضحايا الحرب الأهلية. لقد قُتل بعد يوم من انفصال ولاية جورجيا، وبعد أن نكس، هو وفيلقه الزواوي، أحد أعلام الاتحاد الكونفدرالي من أعلى فندق بـ [مدينة] الإسكندرية Alexandria الجورجية. سُجيت جثة الزوورث في البيت الأبيض، وتُجدد على نطاق واسع - بوصفه الشهيد القومي الأكثر شهرة بين جون براون وأبراهام لينكولن.

ومثلما فعل تبني النساء لزي البلومر، فإن ارتداء البزات الزواوية قد اجترح وظائف ثقافية مهمة مختلفة، علاوة على وظيفتها التي توفر مزيداً من حرية الحركة الجسدية. وفي الوقت الذي كانت فيه الحياة العسكرية وبزاتها قد نُظمت بصرامة، فإن الهالة الزواوية قد مدت الجنود بروية فاتنة للمهارة والمجازفة والحياة الحربية، والتي تعارضت مع التكلف الممل للحياة العسكرية الرسمية. «إن الجندي الزواوي الباسل، اليقظ في مخفر حراسته - في بزته الجميلة - هو المثل الأعلى»، كتب الجنرال جورج بي. ماكليين، سنة 1861، واصفاً إياه بـ «جندي المشاة الأكثر كمالاً، وطيشاً، واعتماداً على النفس»⁽¹⁾. خلقت الروح الزواوية نخبة رمزية، تمحورت حول الأداء الرومانتيكي أكثر من [تمحورها حول] المنزل الطبقية؛ [نخبة] أوجدت بزاتها وتمارينها توليفةً رياضية من فن الإحساس بالحركة kinesthetic art، والطقوس الأخوية، والأبهة العلنية. أدى رواج البزات الزواوية إلى ديمقراطية الولوج إلى العملية الغربية لإعادة تأهيل النظام الأبوي المُجدد في سرديات رحلات الرحالة الأميركيين الأثرياء إلى الشرق الأدنى، وإضفاء بعد محلي على تلك العملية أيضاً.

مكن الهوس بالبزات الزواوية الجنود من الإحساس برومانسية طليعية أنيقة في ذات اللحظة التي كانت فيها الدولة تُجند أجسادهم وقوتهم إلزامياً. فعبر كساء أنفسهم بثياب دلت على أسلوب تعبير منتهك في نطاق التمثيلات الدينية والسياسية والجنوسية وأدائها، فإن الجندي الزواوي قد شهد، بطرائق فعالة، على الإرباك الذي سببته الحرب للأعراف

(1) جورج بي. ماكليين. جيوش أوروبا (فيلادلفيا: جيه. بي. لينكت أند كومباني، 1861)، 61.



الشكل 6. 8. كان ونزلو هومر، الذي نال شهرته كأحد رسامي الحرب الأهلية، مفتوناً بأبهة الجنود الزواوين، ويتضح ذلك في رسم «زواوي» هذا. كما رسم هومر نشاطات الزواوين الحياتية في أوقات فراغهم في [لوحة] غليون جندور الخلفج (1864) و [لوحة] قذف حلقات الرمي (1865). [الرسم أعلاه] مرسومة بفحم أسود وأبيض على ورق أزرق مخضر. كُويتر-هوت، متحف التصميم الفنية القومية، هبة تشارلز سافاج هومر، الابن، إلى مؤسسة [جيمس] سميثسن.



الشكل 6.9. جنود زواويون في شركة جي. كتيبة المشاة البنسلفينية الـ 114، بترسبورغ، فيرجينيا، آب 1864. مكتبة الكونغرس، قسم الصور والصور الفوتوغرافية، إل. سي - بي. 17-7198.

الأخلاقية التقليدية. فبعد إضفاء بعد إسلاموي على الحماسة العسكرية، ساهمت البزة [الزواوية] في تجنيد روح التطوع في المراحل المبكرة من الحرب الأهلية، والتعبير عن الأدوار الاجتماعية «الكافرة» التي كان المواطنون يطلبون لعبها عندما استحالوا جنوداً. وربما تكون شهرة الزواويين «الطائشة»، كقوات نخبة عرفوا ببسالتهم وبطولاتهم، قد ساعدت على تقوية شعور الجنود بالعزيمة الرجولية أثناء المعارك العنيفة، وهي شجاعة كانوا في أمس الحاجة إليها، نظراً لأن ألوان بزاتهم الزاهية قد جعلتهم أهدافاً سهلة (الشكل 8.6)⁽¹⁾. وفرت النزعة العسكرية الميالة للحرب طاقات الجهاد jihad الغربية، بوصفها مورداً عابراً للثقافات، لحشد الرجال الأميركيين كي يقتلوا في سبيل قضاياهم الخاصة.

ولقد نُظمت عشرات الأغاني الحربية والألحان العسكرية لتأكيد فتنة الوحدات الزواوية، وأصبحت [أغنية] «تذكروا الزوورث!» صرخة حربية شعبية شمالية إبان الحملات العسكرية المبكرة للحرب (الشكل 9.6). تحتفي أغنية «الزواويون الباسلون» بـ «حراس القانون

(1) وتشتمل روايات الزواويين الأميركيين، والتي تشتمل على صور ورسوم، على [كتاب] روبرت سميث، زواويو الحرب الأهلية (لندن: أوسيري، 1996)؛ و[كتاب] مايكل جيه. ماكافي، الزواويون: الشجعان الأوائل (غيتيسبيرغ، بنسلفينيا: توماس بيليكيشنز، 1991) انظر الشكلين 8,6 و9,6.

الشجعان» ليقظتهم، زاعمة: «ثمة موسيقى، في ذلك الجزء من المدينة، حين يقاثلون»⁽¹⁾. وتمجد أغنية أخرى تدعى «زواويو هوكنز Hawkins في [مدينة] رونوك» استيلاءهم الشجاع على أحد حصون الاتحاد الكونفدرالي، حيث كان أحد الضباط يحثهم صارخاً: «آن أوان الرياضة الزواوية Zou-Zou!»⁽²⁾. وبطريقة مماثلة، تُظهر نسخة شعبية من أغنية «ابنة أبراهام» انجذاب المجندين نحو الزواويين، وإلى بعض مهارتهم الصاخبة أيضاً: «سُمْتُ حياة المدينة، سأنضم إلى الزواويين؛ سأحاول أن أضرب بشدة، هناك بين الحمقى foo-foos الجنوبيين»⁽³⁾.

ورغم أنها لم تحظ بشعبية في الشمال، فإن تشكيل الوحدات الزواوية الكونفدرالية قد برهنت على وسيلة فعّالة لاجتذاب المتطوعين في سنوات الحرب الأولى. إن المناشدة الرومانتيكية الواسعة الانتشار للزي الزواوي قد عبرت عنها القصيدة الغنائية «زواوي حبيبي»، حيث تمجد حسناء جنوبية شابة حبیبها الكونفدرالي ذا التسعة عشر عاماً، لشجاعته وروح الجبارة وهو يتطوع زواوياً يريد أن «يظهر في واشنطن». «لقد علمه والداه أن يكون فارساً»، تحكي الأغنية، «لكنه فضل الحياة الزواوية»⁽⁴⁾. كانت الحماسة الزواوية Zouave fervor، واضحة، على نحو خاص، في المناطق الفرنسية السابقة من ولاية لويزيانا، إبان الاتحاد الكونفدرالي⁽⁵⁾. كما شكّلت إحدى كتائب لويزيانا، والتي أطلق عليها اسم «زواويو كوينز»، على نحو شديد الشبه بالترابعية العسكرية الفرنسية، لدرجة أن جميع الأوامر العسكرية كانت تصدر بالفرنسية، كما ضم ملاكها امرأتين تبيعان الجنود الطعام والكحول Vivandières، ترنديان زياً مشرقياً ملائماً مستوحى من زي البلومر⁽⁶⁾. وكان ما

(1) ناظمو أغاني حفلة السمر (نيويورك: دِكْ وَفْتِرْ جَرْلِد، 1862)، 66-7.

(2) كتاب أغنيات الاتحاد رقم 3 [ضمن سلسلة كتب بيدل رخيصة الثمن] (نيويورك: سنكلير تاويزي، 1862)، 9.

(3) أغنيات الحرب الأهلية، تحرير إيرون سِلْتِر (نيويورك: دوغر، 1995)، 103.

(4) ناظمو أغاني حفلة السمر، 18-9.

(5) رأى كثير من الجنوبيين حرب القرم في بُعدها الديني (معتبرين نهاية الإمبراطورية العثمانية علامة على التقدّم المسيحي) فأيدوا الروس الذين قاموا، أيضاً، بإعاقه تجارة الرقيق الشوكسية. أنظر مقالات هُوَراس بَرِي جونز: «الصلة بين الجنوبيين والروس إبان حرب القرم» الفصلية الأوكرانية، العدد 39 (شتاء 1983): 240-55؛ «وجهة النظر الجنوبية حول تركيا إبان حرب القرم»، الفصلية الأوكرانية، العدد 42 (خريف-شتاء 1986): 222-38؛ «وجهة نظر ولاية لويزيانا حول حرب القرم: مثلما صورتها الجرائد»، تاريخ لويزيانا، العدد 18 (صيف 1977): 323-34؛ «وجهة النظر الجنوبية حول حرب القرم، سجل تاريخ ميسيسيبي، العدد 29 (أيار 1967)، 95-117.

(6) النشرة التجارية لنيو أورليانز (5 نيسان 1861)، [ودت] في [مقالة] مايكل دي. جونز، «ذئاب جِف دِيفس =

حفز التطوع في تلك الكتيبة، في آذار 1861، هو [عرض] «هزل أويرالي مشهدي وعرض عسكري مهيب»، والذي أدته مجموعة ممثلين طافوا البلاد كفرقة تدريب عسكري، زاعمين أنهم محاربون قدماء شاركوا في حرب القرم على شاكلة الزواوين الجزائريين. كما لاحظت [صحيفة] نيو أورليانز بكيون أن «بناطيل الزواوين الحمراء القصيرة وطرايشهم وسترهم الأنيقة وطمّاقاتهم⁽¹⁾ كانت طمّاعاً أفضل من هبة الخمسة دولارات التي كانت تمنح لكل أبيض يود الانضمام إلى الكتائب النظامية⁽²⁾».

ولقد كانت الموضة الثقافية للزوي الزواوي التي اجتاحت خطوط جيوش الاتحاد الكونفدرالي جزءاً من جينولوجيا عالمية أوسع. يكشف تاريخ هذا الشكل الشعبي من الأزياء الهجينة عن الأبعاد المعقدة لأبهرتها البيثقافية. وكان تشكيل القوات الزواوية وإدامتها ظاهرة ارتبطت، على نحو تكاملي، بديناميات الإمبريالية. أسست العسكرية الفرنسية أول فيلق من القوات الزواوية بمرسوم صدر في الأول من تشرين الأول لسنة 1830، ليحل محل الجنود الأتراك الذين سُرحوا من الخدمة إثر فتح الجزائر. ولقد اشتق اسمهم من [اسم]⁽³⁾ القبائل Kabyles البربرية الجبلية التي لم تخضع قط للسيطرة العثمانية، والتي انضمت إلى ثورة عبد القادر ضد الفرنسيين سنة 1830. ساعد تبني اسم جزائري وزوي تركي الفرنسيين على ادعاء السيطرة الثقافية على سكان المناطق التي كانوا يستعمرونها. ففي 1841، كانت هنالك ثلاث كتائب زواوية تضم كل منها سرية من أهل البلاد الأصليين للدلالة على شرعية السلطة الفرنسية. ولكن النزاع البعيري interethnic في هذه الفرق [العسكرية] أدى إلى تسريح القوات المحلية في السنة اللاحقة بعد أن بدأ صيت الزواوين الفرنسيين يطفئ في

= المذللون»، [مجلة] أزمنة الحرب الأهلية المصورة، العدد 28 (آذار 1989): 28؛ وانظر [مقالة] بي. إي. والاس، «زوايو [آل] كوينز لويزيانا»، تاريخ الحرب الأهلية، العدد الثامن (أيلول 1962)، 271.

(1) الطمّاق legging: هو كساء للساق من جلد أو ما شابه غالباً ما يرتديه الجنود والعمال. (المترجم - نقلاً عن قاموس أطلس).

(2) تيري. ل. جونز، تموري: كتيبة مشاة لويزيانا وجيش شمال فرجينيا (باتن روج: مطبعة جامعة ولاية لويزيانا، 1987)، 3، 2X. أدت شعبية الزواوين، في إحدى الحالات، إلى استغلال تلك الشعبية في جيش الاتحاد. فحين رغب ليونيل جون دي إبنويل تشكيل فوج من الفرنسيين الأميركيين في العام 1861، فإن بزاتهم المبهجة ساهمت في إقناع وزارة الحربية أنه قد أمضى سنوات في الخدمة العسكرية الفرنسية، في حين أن افتقاره إلى الخبرة أدى، في نهاية الأمر، إلى انتشار الفوضى وإلى تسريح كامل الوحدة من الخدمة. جيه. إل. ويلر، «زوايو دي إبنويل»، تاريخ الحرب الأهلية، العدد 10 (آذار 1956): 93-110.

(3) كلمة «زواوي» مشتقة من اسم قبيلة «زواوا» البربرية الجزائرية. (المترجم).

أرجاء أوروبا لروحهم الجماعية esprit de corps الحيوية المنضبطة⁽¹⁾. أشار الزري الإسلامي للزواويين الفرنسيين، خلال حرب القرم، إلى صلتهم بالإمبراطورية العثمانية، وطاقات الشعوب الإسلامية، كمورد لمعارضة استبداد القيصر الروسي.

ولم تكن الشعبية العابرة للحدود القومية للبزات الزواوية التي لفتت انتباه إلمر الزورث، في أول الأمر، مقتصرة على الأفواج الأميركية من جيوش الاتحاد الكونفدرالي. ففي 1859، تبنى فوج الهند الغربية، والذي تم تشكيله إثر حظر الرقيق في الجزر الكاريبية البريطانية، الأسلوب الزواوي في بزاتهم الرسمية. وكانت القوات الفرنسية التي تحرس الإمبراطور ماكسيميليان في مكسيكو تتألف من وحدات زواوية. وحين سعى البابا إلى قوة عسكرية تحميه من القوميين الإيطاليين الذين ألهب مشاعرهم غيوسبي غاريبالدي؛ فإن وحدة من الزواويين الباباويين وضعت في مواجهتهم، والتي تكونت، في جزء منها، من جنود كاثوليكين من كندا والولايات المتحدة. لقد صورت المدونة الرومانتيكية والتداول البيثقافي للأزياء الزواوية، على حد سواء، كيف تم تجنيد الأمثلة الإسلامية، على نحو إبداعي - بعد فصلها، تدريجياً، عن خطر الاختلاف الإسلامي - في خدمة الطرائق الإمبريالية الساعية إلى تحصين القوة الثقافية الأوروبية أميركية. ومن المثير للاهتمام معرفة أن أوائل العرب والأتراك الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة قد وصلوا، في عام 1857، مع الجمال التي استوردها وزير الحرية، آنذ، جيفرسون ديثس الذي كان يبحث - في العقد الذي سبق إنشاء سكة الحديد الممتدة عبر القارة - عن وسيلة نقل فعالة في المناطق الجافة التي ضُمت إلى الدولة إبان تخلي المكسيك عن المناطق الجنوبية الغربية من الولايات المتحدة⁽²⁾. لقد تم تجنيد الطاقات العسكرية الإسلامية، والقوة الثقافية التي هددت الغرب وحيرته، منذ زمن الحروب الصليبية، بوصفها جزءاً من الترسانة الرمزية للقوة الغربية.

ولقد صورت أصول الزواويين الأفريقية، وتأسيس فوج الهند الغربية، مثالاً قوتهم العسكرية كمورد ثقافي فعال بالنسبة إلى الأفروأميركيين الساعين إلى مقاومة نظام عبوديتهم.

(1) فرانك بيشوب لامونس، «عملية الجمل: تجربة في التنقل بالحيوانات في تكساس، 1857-1860»، ساوثوسترن هستركول كوارترلي. العدد الثالث (كانون الثاني 1958): 20-50؛ توماس إل. كونللي، «تجربة الجمل الأميركي: إعادة تقييم»، ساوثوسترن هستركول كوارترلي، «العدد» التاسع (نيسان 1956): 442-62.

(2) «الزواويون»، نيويورك تايمز ديلي (2 أيار 185): 4.

كما احتفت *المجلة الأنغلو-أفريقية*، الصادرة في نيويورك، بالروح القتالية، هذه، حين انزلت الأمة إلى الحرب الأهلية بين كانون الثاني 1859 ونيسان 1861. (في الواقع، كان شعار المجلة اقتباساً من [قصيدة] لفرجيل «وَمَمْنُون»⁽¹⁾ الأسود ممتشقاً سلاحه *et nigri Memnonis arma*). وفي آب لسنة 1859، احتفت المجلة بوصف الزواوين الأفارقة السود المعروفين بالطوارق *Turcos*، واصفة إياهم بـ «أكثر نماذج الإنسانية إدهاشاً... الذين يمشون بخطى كخطى القطط، كما لو أن الأرض، بالنسبة إليهم، حارة جداً» [والذين] يجسدون القوة الرجولية بعينها»⁽²⁾. لقد تساءل المحرر، قائلاً: هل «الأفارقة الوحشيون الذين تم جلبهم إلى حدودنا الجنوبية هم من طينة يمكن تحويلها، خلال حدث ما، إلى فوج من الطوارق؟»⁽³⁾. ولقد تجسد ذلك الكبرياء العرقي في الممثل التراجيدي الأفروأميري العظيم إيرالدريج الذي أدى، لثلاثين عاماً، شخصيات الموريسكي وعطيل وهارون Aaron الشكسبيرية أمام الجماهير الأوروبية. طبع المجلد الثاني من *المجلة الأنغلوأفريقية* صورة مؤثرة للثأر الأسود بتصوير ألدرج، في الصفحة المواجهة لعنوانها، في هيئة هارون المنتقم، في [مسرحة] تيتوس أندرونيكوس، قابضاً على سيف كبير أعقف (الشكل 10. 6)⁽⁴⁾. وكان توماس هنتوورث هينسن (الذي قاد فوجاً من جنود الاتحاد الذين ارتدوا سراويل قرمزية، إبان الحرب الأهلية) قد عد تفانيه في مهماته «[تفاني] المسلم، في جوهره»، وشبه دوره بدور هارون الرشيد في [مسامرات] الليالي العربية⁽⁵⁾. توفر هذه الأوصاف المبكرة للروح القتالية الإسلامية، إبان حقبة الحرب الأهلية، قوالب تاريخية مهمة لتطور إسلام أفروأميري في القرن العشرين، خاصةً [منظمة] إيلايجا محمد «أمة الإسلام التي تاهت في براري شمال أفريقيا ثم انوجدت»⁽⁶⁾، بوصفها

(1) مَمْنُون Memnon، وفقاً للميثولوجيا اليونانية، ملك أثيوبي، ابن تيتونوس وإيوس، قدم مع جيش لنصرة طروادة ضد الغزاة، لكنه قتل على يد أخيل. (المترجم).

(2) «الزواويون والطوارق»، *المجلة الأنغلوأفريقية*، العدد الأول (آب 1859): 214-5.

(3) <إيثوب>، «تجارة الرقيق الأفريقية والأنغلوأفريقية»، *المجلة الأنغلوأفريقية*، العدد الأول (أيلول 1859): 283-4.

(4) *المجلة الأنغلوأميركية*، العدد الثاني (كانون الثاني 1860): الصفحة المواجهة لصفحة العنوان.

(5) توماس وُنتوورث هينسن، *الحياة العسكرية في فوج أسود* (نيويورك: دبلو، دبلو، نُورتن، 1984، 71، 46). وكان هينسن قد فتنه غرائبية الثقافة التعبيرية الأفروأميركية، ملاحظاً أنه قد اختبر، إبان إحدى المعسكرات، «مسحة استشرافية في جميع مناحي الحياة» (44). ولقد عبر عن استجابته الأولى تجاه تلقيه عرضاً لقيادة الوحدة، قائلاً: لم أتوقع أن أحظى بدعوة قيادة فوج من تثار الكالميك» (28). ثم يقارن رغبة الأفارقة السود بمقاومة العبودية بـ [رغبة] العبيد الآبقين [في جزر الهند الغربية] (235) والطوارق (236).

(6) والتي أصبحت تعرف، فيما بعد، بـ «أمة الإسلام». (المترجم).



الشكل 6. 10. «السيد إيرا ألدريج يؤدي شخصية هارون» في مسرحية شكسبير تيتوس آندرونيكوس. يحتوي التعليق الأصلي المنمق على اقتباس من الفصل الرابع، المشهد الثاني: «[س]موتٌ على حَدِّ سيفي الأعقف مَنْ يلمس أول طفل يُولد لي ووريثي!» *المجلة الأنغلو أفريقية*، العدد الثاني (كانون الثاني 1860): الصفحة المواجهة لصفحة العنوان. مقتنيات الجمعية الأثرية الأميركية.

مصدراً دينياً ناضلاً الأفروأميركيون، من خلاله، على نحو راديكالي، ضد منزلتهم المقهورة داخل التيار المسيحي السائد.

أخمدت أهوال الحرب الأهلية الدموية جذوة بعض رومانتيكية الهوس الزواوي، دافعةً هيرمن ملغل إلى الكتابة، في صور من أرض المعركة، كيف «نَحَتِ الحرب الضارية أبهته المشرقية جانباً»⁽¹⁾. غير أن أبهة الإسلاموية الأخوية قد نجت من الحرب عبر مؤسسات المحاربين القدامى، وفي عدد من الهيئات الأخرى في الحقبة التي تلت الحرب الأهلية، على حد سواء. وبإعادة تأسيس السلطة القومية بعد الحرب الأهلية، فإن الانتحالات الرومانتيكية للتجهيزات الإسلامية قد أصبحت أكثر تسليعاً، فبرزت، على نحو أكثر شعبية، بوصفها [وسيلة] شكلية رئيسة للأبهة الذكورية في أواخر القرن التاسع عشر.

ومنذ بدايات سبعينيات القرن التاسع عشر، قام عدد من المنظمات الأخوية الرئيسية (مثل أخوية الحمراء Alhambra، وتُجار بغداد الجوالون، والأخوية العربية القديمة لنبلأء المزار الصوفي - والذين عرفوا، شعبياً، بـ «المزاريين Shriners») بابتداع طقوس استجمامية recreational تبنت، في شعائرها، الثياب والألقاب والأيمان الإسلاموية. أما بالنسبة إلى الذين رغبوا في البقاء في بيوتهم، فإن تطور مُحتَلَى التدخين، بوصفه عنصراً من [عناصر] المكان الذكوري المحلي، قد اشتمل على أدوات ووسائل غريبة لقضاء أوقات الفراغ كالأرائك المزينة بالشرابات والمساند العثمانية التي أضفت بعداً محلياً على الذكورة المشرقية بوصفها حفلة تنكرية masquerade للرجولة الأميركية. وحتى إن نبتة تبغ «العالم الجديد» قد أصبحت مصورة، على نحو استشرافي، بوصفها وسيلة للدعاية إلى فتنة [ذلك العالم]، والتي تجسدت في الشكل السلعي الجديد للسجائر. كما أفادت صناعة الترفيه من الرومانتيكية الإسلاموية بطرائق عدة. فخلال الحرب، سعى بي. تي. بارنم إلى إيجاد جارية «شركسية جميلة» لمعرضه، لكنه حاكى الصورة المتخيلة، على نحو ساخر، بابتداع جميلة بيضاء بعرض ممثلة ذات شعر غريب أجعد. وفي أواخر القرن التاسع عشر، شكلت القوات الزواوية والفرسان العرب استعراضاً ثانوياً مهماً من روعة [عرض] «الغرب الوحشي» لِبَقْلُو بِل. وأوجدت صناعة السينما، في أوائل القرن العشرين، وسيلة إعلامية جديدة للتعبير عن المشهدية الاستشرافية التي حققت شعبية هائلة في تحويل رودلف فالنتينو إلى «شيخ قبيلة»، وفي التغيير الذي أحدثه لول توماس على هيئة بي. إي. لورنس وتحويله إلى «لورنس العرب». وعندما

(1) هيرمن ملغل، «وجهة نظر منفعية لمعركة المونيطور»، قصائد (لندون: كُنستابل، 1924)، 44.

سقطت الإمبراطورية العثمانية والخلافة، في آخر المطاف، عقب تحالفها مع ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، فإن قوتها الرمزية تواصلت في الانتحالات الإسلامية لطاقتها الغربية من قبل الغربيين الساعين إلى كوزموبوليتانية أكثر عالمية وإثارة.

تكشف هذه القراءات عن الشعبية الطارئة في الولايات المتحدة لتبني أزياء المسلمين وتمثيل وجهات نظرهم في نهايات القرن التاسع عشر. وفيما تبني المبشرون البروتستانتيون، أمثال هوراشيو ساوثغيت وإلي سميث، الأزياء الإسلامية كذريعة لـ «تجنب إثارة الانتباه، وتكبد أية نفقات غير ضرورية، وتجنب المشاكل، إن لم يكن تفادي الإهانات»، فإن الرحالة الأميركيين والزواوين (ومن ثم المزاربون والشيوخ sheikhs) قد جلبوا تلك الأزياء بوصفها رموزاً جلية لدينويتهم الأميركية⁽¹⁾. كان خطر الإسلام، بالنسبة إلى القيم السياسية والدينية للأمة [الأميركية]، في حقبتها المبكرة، والتي حفزت القادة الأميركيين الأوائل، قد خضع إلى تكافؤات الإسلاموية الرومانتيكية بحلول حقبة الحرب الأهلية. مثلت ذلك التحول، في جزء منه، التغيرات في الأقدار السياسية والثقافات الدينية الخاصة بالولايات المتحدة والإمبراطورية العثمانية خلال القرن السابق. وفي هذه المشروطة، فإن مظاهر الإسلام كانت قد تحولت إلى رموز للحرية بدلاً من [رموز] للعبودية، وإلى مصادر إنشاء كوزموبوليتانية بـثقافية عوضاً عن التنبؤ بظلامية الاستبداد المناهض للمسيحية.

(1) إلي سميث، أبحاث القس إي. سميث والقس إتش. جيمس. أو. دوايت في أرمينيا، مجلدان (بوسطن: كروكر وبروستر)، المجلد الأول: 73، 84.

خاتمة

منذ بدايات المستعمرة التي تعرف اليوم بالولايات المتحدة، شكل العالم الإسلامي أفقاً عالمياً مضاعفاً انجذب إليه الأميركيون لتعريف الحدود الثقافية لحس دنيويتهم المتغير. لقد فصل خطاب الإسلاموية البلاغي الإسلام عن أعرافه اليومية المتنوعة محولاً إياها إلى مصدر تخيلي لمفصلة أوضاع محلية وإقليمية وقومية داخل منظور دنيوي planetary أوسع. ولأن الأميركيين الأوائل كانوا عاجزين، على نطاق واسع، عن فهم الروح الدينية للمسلمين أنفسهم، فإنهم عمدوا، عوضاً عن ذلك، إلى استحضار الصور الإسلاموية، ومن ثم تطبيقها وتطويرها في محاولات توليد ملائمة أكثر عالمية لنتائجهم المحلية المختلفة. وبذلك، كان أسلوب التعبير الإسلاموي انتحالاً مُبتدعاً لاختلاف الإسلام وظف لتعيين الحدود الأميركية بدلاً من أن يكون وسيلة بيثقافية لقياس المقاصد الإسلامية.

ورغم النزعات الأشمل في الاستخدامات المتحولة للإسلاموية الأميركية المبكرة التي استقصاها هذا الكتاب، فإن الطيف الأعم لمشروطياتها ذات القيم المتعددة قد تواصلت بوصفها جزءاً من المشروع المتواصل للتعريف الثقافي العابر للحدود القومية. وما حقيقة أن عدداً قليلاً من الدراسات الأكاديمية قد نوه بدور الإسلاموية في التشكيل الثقافي - خاصة في الحقبة التاريخية التي يستقصيها هذا الكتاب - إلا بيّنة على العوائق التي لا تزال تحول دون فهم أعمق للعلاقات الأميركية مع المسلمين في كل مكان من العالم. يظل العالم الإسلامي اليوم، بالنسبة إلى كثير من الأميركيين، جينيولوجيا رمزية يتصارعون معها - [والتي هي] «رمز متحرك» قادر على أن يصد أو يجذب وفقاً لطبيعة الاشتباك الممارس والأعراف الموظفة لتأويل دلالة الإسلام. تشير دراسات المفاوضات الأميركية المبكرة مع العالم الإسلامي المستقصاة في هذا الكتاب إلى مرونة الإسلاموية الأميركية، وإلى كيف أن مقاصدها المتقلبة تستند إلى الظروف التاريخية، والأوضاع الأدائية، والمقصد الإيديولوجي لمختلف الأفراد الذين ينشرون نظام قواعدها التعبيرية. وسواء كانت الألفية التي بدأت للتو تُعَدُّ بمستقبل سلمي لا يعتمد، في آخر المطاف، على الطرائق التي حول بها الأميركيون غير المسلمين الإسلام إلى مورد متعدد الاستعمالات لمخيلهم الخاص؛ فإن ذلك الهدف يتطلب إعلاناً

صريحاً عن الترابط الذي يجمع كل الشعوب من مختلف الخلفيات في الحوار البيثقافي الذي يشكل التاريخ الثقافي والديني المشترك للعالم.

لقد هدف العمل التنقيحي لهذه الدراسة إلى الكشف عن تراث الصور المتكررة التي شكلت الإسلاموية الأميركية المبكرة. ويتوجب على الرؤية التي [قد] تعقب [هذه الدراسة] أن لا تحدها القيود التي فرضت على الأميركيين من القرن السابع عشر وحتى القرن العشرين. وإن الطبيعة النقدية للدراسة المقارنة التي ظهرت داخل فروع المعرفة الأكاديمية، سواء في الفنون والدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، هي أكثر وعياً، على نحو ذكي، تجاه الأخطار الإيديولوجية للمقارنة البيثقافية (إن لم تكن متحررة منها أصلاً). لقد مكنت التطورات التقنية في وسائل النقل والتخاطب - خاصة في مجال الترجمة والنشر - من إيجاد مدخل ثري وظفه بعض الأفراد لتقييم كفاية الافتراضات الثقافية عبر الموازنة التي تحققها ثقافتهم الخاصة. ولقد حولت حرية التنقل التي أحدثتها ثورة السوق العالمية (وهي العملية التي جلبت أول المسلمين إلى الولايات المتحدة كجزء من الهجرة القسرية للعبيد) كثيراً من المسلمين إلى مواطنين أميركيين بطرائق تستقصي الصور النمطية السطحية في ضوء الأمثلة التي يقدمها [المسلمون] الذين يعيشون بين ظهرانيهم.